

الدكتور نديم البيطار

الايديولوجية الثورية

الدكتور نديم البيطار

الإيديولوجية الثورية

جَمِيعُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الثانية

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣ / ٦٣١١ بيروت - لبنان

مقدمة للطبعة الثانية

هذه الطبعة الثانية كان يجب ان تصدر منذ مدة طويلة بسبب الطلب المستمر للكتاب، ولكن بما انه يشكل الجزء الأول من سلسلة تتشكل من خمسة اجزاء تقدم نظرية جامعة لحركة التاريخ ، تفسرها من زاوية معينة ، وهي ستصدر بالإنكليزية أيضاً، فقد رأينا إرجاء إصدار هذه الطبعة الى ان يتكامل الإعداد الأساسي العام للأجزاء الأخرى ، ويتم إصداره كجزء اول . هذا كان أحد الأسباب في إرجاء إصداره ثانية الى الآن .

هذه الطبعة تستعيد الطبعة الأولى كما كانت وكما صدرت عام ١٩٦٤ . فالكتاب لا يتكلم عن مشكلة آنية ، مرتبطة بفترة او مرحلة عابرة ، بل عن مشكلة متأصلة في الوضع الإنساني - التاريخي نفسه تلازمه في طبيعته نفسها، ولهذا لم تكن هناك أية حاجة لأي تغيير . لقد أجرينا تعديلين فقط . ولكن من النوع الثانوي او الجانبي . الأول كان سحب القسم الأخير من الكتاب الذي يتكلم عن « المضمون الثوري في التاريخ » وذلك لأن هذا القسم سيشكل موضوع كتاب خاص مستقل سيكون الجزء السابع من السلسلة التي أشرنا إليها . اما التعديل الثاني ، فكان تغيير العنوان من « الإيديولوجية الانقلابية » الى « الإيديولوجية الثورية » ، اذ يبدو ان كثيرين ظنوا ان العنوان يعني الحديث عن الانقلابات العسكرية فلم يهتموا بقراءة الكتاب بسبب ذلك . انني في الواقع ، فوجئت بذلك لأن أية نظرة على محتويات الكتاب او المقدمة تدل بوضوح ان لا صلة للكتاب بهذا الموضوع . ان كلمة انقلابية كما وردت في الكتاب - وقد أبقيناها كما

هي - تشير الى تحول أكثر جذرية وشمولية من كلمة ثورة وثورية ، وهي من حيث المعنى اللفظي أقرب بكثير الى المعنى المقصود في الكتاب ، كما شرحنا في المقدمة ، وفي فصل «الايديولوجية الانقلابية : تحديد عام» .

لقد شكنا البعض من حجم الكتاب (وتمنوا لو كان أصغر من ذلك) - ولكن حجم الكتاب يرتبط بالموضوع ونوع المعالجة العلمية الجدية التي يفرضها والتي يستطيع المؤلف تحقيقها . هذا الحجم كان يجب في الواقع ، ان يكون أكبر من ذلك . شكوى من هذا النوع توحى بعقلنة تجنب قراءة الكتاب .

هناك طبعاً من أدرك ذلك ونبه اليه « ان الدكتور عصمت سيف الدولة» مثلاً يكتب بعد ان يشير الى حجم الكتاب « المثير للإعجاب حقاً ، ان ليس في كل هذا ان يقال انه حشوا لا لزوم له أو كلام فارغ ، او استعراض للمعلومات ابداً . انه الموضوع الذي اختاره ، أراد ان يوفيه حقه من البحث ، او بعض حقه ، فجاء الكتاب موسوعة معرفة حقاً . وعندما يتصور الإنسان كم بدل الدكتور البيطار من الجهود وسهر الليالي لمجرد ان يسهم بفكره في تجاوز أمة العربية مرحلة أزمتها . . بدون باعث إلا رغبته في أن يضع بين أيدي شباب الأمة العربية ما « قد » يحقق الوحدة الفكرية اللازمة لبناء الحركة العربية الواحدة . . لا يملك الا ان يدخر له تقديراً عظيماً يستحقه وان يأسف لأن الشباب العربي قد حرم من موسوعته البيطارية . . .

وللشباب ان يتصور كتاباً صاحبه ذو معرفة خيالية يناقش كل الافكار والفلسفات والمبادئ والمذاهب والحركات السياسية والوقائع التاريخية على مدى تسعة عشر قرناً . . . وهو لا يناقشها من حيث هي احداث فكرية او ممارسات بدون رجال . إنه يناقش أنبياءها ، وعلماءها ومفكرها ، وأدباءها ، وساستها ، وفنانها . . . الى درجة ان اسماء الاعلام الذين

نقل عنهم الدكتور نديم البيطار وناقشهم واستشهد بهم بلغ ٦٢٥ مفكراً وفيلسوفاً وعالمياً وأديباً وقائداً وسياسياً ونبياً أيضاً^(٩) . . ،

وأخيراً هناك ملاحظة إيضاحية ضرورية كان يجب إدراجها كحاشية في الطبعة الأولى ولكنها سقطت سهواً . لقد ذكرنا النازية (وإلى حد ما الفاشستية الإيطالية) في عداد الإيديولوجيات الثورية التي رجعنا إليها كأمثلة على القانون أو النموذج الإيديولوجي العام الذي تفرزه المراحل الانتقالية الكبرى لأنها تحقّق ، كما شرحنا ، مقومات هذا النموذج الأساسية ولكن من ناحية أخرى ، هناك سمة أساسية تميز الإيديولوجيات الثورية ولا تتحقّق للنازية وهو العمل مع حركة أو دياكتيك التاريخ في مرحلة تاريخية معينة . فكل حركة ثورية يجب - كي تكون ثورية - أن تعمل مع وجهة التاريخ وتعبر عنها . النازية لم تحقّق ذلك لأن حركة التاريخ - وهذا أصبح واضحاً بعد الحرب العالمية الثانية - أصبحت تنكر العنصرية والمفهوم العرقي وخصوصاً كمبدأ في تنظيم الدولة والمجتمع .

(٩) الدكتور عصمت سيف الدولة : حوار مع الشباب العربي ، دار المسيرة بيروت ، ١٩٧٨ .

المقدمة

ان هذه الدراسة هي دراسة فلسفية اجتماعية في الانقلابات الكبرى أو بالأحرى في النواحي الايديولوجية من هذه الانقلابات .

ان ذلك يعني انها يجب ان تدرس وتصنف ، تحلل وتقارن جميع المظاهر الايديولوجية التي ترافقها كي تكشف عن تلك التي تُعيد ذاتها في هذه الانقلابات التي تقوم في مراحل معينة متشابهة في التاريخ ، هي مراحل الانتقالية الثورية الانتقالية ، المراحل التي كانت تعني في تجارب التاريخ الانتقالية الانتقال الثوري من وجود تقليدي الى وجود جديد ينقضه نقضاً تاماً ، يدمره ويحده في جميع ابعاده ، ومن الجذور .

ان المرحلة العربية الحالية وهي مرحلة انتقالية ثورية ليست الاولى من نوعها . فالتاريخ كان مسرح العديد من هذه التجارب .

انها مرحلة نشاهدها اليوم في أشد صورها في آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية . فشعوب هذه القارات كلها تمر بدرجات مختلفة في مرحلة من هذا

النوع تعمل جميع القوى الفاعلة فيها على تقويض اركان الوجود التقليدي ومقوماته واقامة حياة جديدة ذات شخصية عقائدية روحية تقوم على انقاضه .

ولكن إن نحن أردنا ان نكشف عن المنطق الذي يسود هذه المرحلة في الأمة العربية ، وبالتالي في آسيا وأفريقيا واميركا اللاتينية فنذكر سيرها وننبئ بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير ، وجب أن نقارن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فنرى ان كان هناك من سن أو على الأقل من اتجاهات أساسية تسودها ، أي تردد ذاتها وتفرض نفسها في كل منها .

فان كان بالإمكان الكشف عن هذه الظاهرة فيها ، وان كانت المرحلة العربية الحالية تماثلها في طبيعتها ، وجب علينا إذن ان نزقب من هذه السن او الاتجاهات ان تعيد ذاتها فيها كما حدث في غيرها .

وبما ان هذه الدراسة تقتصر على الناحية الايديولوجية ، فالقصد اذن سيكون التركيز على هذه الناحية في التجارب الانتقالية الكبرى ، او بكلمة أخرى دراسة الايديولوجيات الانتقالية التي عبرت عن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فضبطت قواها واعطتها شخصيتها كما نرى ان كان هناك من خصائص وميزات عامة توافق كلا من هذه الايديولوجيات ، أي ان كانت هناك ما يمكن ان نسميه تركيباً ايديولوجياً أو شكلاً انقلابياً عاماً يفرض ذاته على كل منها . فان وجدنا ذلك كان من الطبيعي ان نزقب من المرحلة الانتقالية العربية ان تعبر عن ذاتها ، شامت أم أبت ، في شكل ايديولوجي عام مماثل .

فان صح هذا كان بالإمكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الانتقالية ، توجيه سيرها ، توفير الجهود وتركيزها ، قياس نجاحها ، الحكم على اوضاعها القائمة بمقياس علمي صحيح ، الإنباء بمستقبلها ، اختصار الطريق اليها ، تقييم الحركات السياسية القائمة والحكم على درجة انقلابيتها الخ ...

وانني في غنى عن القول بأن هذه الدراسة تمر عن اقتناع تام بوجود مثل هذه السنتة الايديولوجية الانقلابية أو الشكل الايديولوجي العام الذي يفرض ذاته في المراحل الانتقالية الثورية الكبرى .

لذلك ، فان جميع الفصول التي يتألف منها الكتاب تشكل وصفاً لمختلف الخصائص التي تميز ذلك الشكل وتسبم عليه صفة الشخصية الكاملة .

بما ان المجال لا يتسع ، مع الأسف ، لجميع التجارب التاريخية الايديولوجية الانقلابية التي ارجع اليها وأمثل بها في الاعلان عن هذا الشكل الايديولوجي الانقلابي العام ، فقد اكتفت بالاعتماد على الايديولوجيات الغربية الانقلابية من المسيحية حتى النازية .

وبسبب ضيق المجال أيضاً كان علي ان اقتصر أكثر فأكثر على الصعيد النظري وأكتفي بقدر أقل وأقل من الأمثلة ، فتراني أودعت كل فصل الاستنتاجات النظرية التي توصلت اليها بعد مقارنة لوقائع وأحداث التجارب الايديولوجية الانقلابية فيها يتعلق بالناحية التي يحللها الفصل ، مع أقل قدر ممكن من التمثيل عليها .

إن كل فصل يحتاج في الواقع الى مجلد ضخم إن أردنا أن نمثل على النظريات التي يقدمها أو بالأحرى الخصائص المعينة بأمثلة نأخذها من جميع التجارب الايديولوجية الانقلابية التاريخية .

اما الاعتماد على الايديولوجيات الغربية الحديثة - وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة ، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية ، والنازية ، والى درجة ما الفاشية الابطالية والبروتستانتية - فانه يرجع للأسباب التالية :

- ١ - انها أكثر تكاملاً من غيرها في درجتها الانقلابية .
- ٢ - انها حديثة ، لا تزال نعيشها او نعاش آثارها ولهذا فهي تفتح

لتجاربنا وادراكنا أكثر من ايدولوجيات قديمة لا تتأثر بها مباشرة .

٣ - لأن حركة الانبعاث العربي هي ، في الأساس ، ردة فعل لاحتكاك خارجي مع الحضارة الغربية التي تنفخ في هذه الايدولوجيات .

٤ - اما الاعتماد على المسيحية في عرض التمثيل عن التركيب الايدولوجي العام فانه يعود الى ان المسيحية كانت قد أقامت الاطوار الوجودي العام الذي نشأت فيه هذه الايدولوجيات الحديثة ، التي جعلت عداها الاول يتجه ضد الدين ؛ لهذا كان التمثيل بها والرجوع اليها أمراً ضرورياً لادراكها .

ان الحركة العربية القومية الثورية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد ، والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير . ان مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي ان يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية الماثلة ، ومن ثم ان يقابل بين التركيب الايدولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية ، وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال وإجرائه . إن تحديداً من هذا النوع ، وان كان تحليلاً وليس حلاً ، فانه ينطوي على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية ، لأن ادراك النموذج الايدولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب . إن الوجود العربي يعاني أزمة كلية فريدة في تاريخه ، تجتاح كيانه التقليدي وتحكم على هذا الكيان بالموت . انها فريدة لما تنطوي عليه من شمول وعمق وحدة لا نرى شيئاً منها في الازمات التاريخية السابقة التي عاناها . لهذا فان تحديد الشكل العام الذي تتخذه الايدولوجية الانقلابية التي ترافق الانقلابات الكبرى ليس أمراً غريباً عن ذلك الوجود لأن الأزمة التي يعانيها هي من النوع الذي قام دائماً وراء الانقلابات الكبرى .

وهكذا ، يتضح ان ما قد يخال لنا بأنه سلبية في هذه الدراسة هو في الواقع

إيجابية : بله إيجابية حادة عنيفة وان كانت غير مباشرة لأن القارئ العربي سيقارن في كل جزء منها بينها وبين الوضع العربي الفكري العقائدي الثوري فيرى ضرورة تجاوز هذا الوضع ونقضه، ويستدل من هذه المقارنة على طريقة ما في هذه المرحلة الانتقالية الكبرى التي يعانها. ان وعي الشكل الايديولوجي الانتقالي او بالأحرى الشكل العام الذي تقوم عليه كل ايديولوجية انقلابية ، هو في حد ذاته نوع من التمرد ضد الوجود العربي الراهن. ان معاناة هذا الشكل هو في آن واحد الانتباه الى وضع هذا الوجود ووضع الحركة العربية القومية الايديولوجية « كفضيحة » . ان الكشف عن الحدود الانتقالية يعني تجاوزاً عفويًا للحركة العربية القومية الثورية في حدودها الحاضرة .

ان ايضاح معنى وتركيب ودور الايديولوجية الانتقالية التي ترافق الأدوار الانتقالية كالدور الذي نمر به يمثل الآن أكبر حاجة فكرية للحركة العربية القومية الثورية .

هنا تقوم ، في الواقع ، حدود الانقلاب العربي الاساسية العامة ، في الشكل العام الذي تعبّر فيه كل ايديولوجية انقلابية عن ذاتها ؛ إنه شكل كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات الانتقالية التي عبّرت عن حركات انقلابية كبرى في التاريخ ، رافقت المراحل الانتقالية كالمرحلة التي نمرّ فيها .

يبحث القارئ ، في هذا المجال ، أن يطرح سؤالاً منطقيًا حول طبيعة المرحلة الانتقالية التي نمرّ بها ، فيقول مثلاً إن هذه الايديولوجيات الانتقالية ، التي أصف شكلها العام في هذه الدراسة ، نشأت في مراحل تاريخية اجتماعية معينة كانت وراء انقلابيتها ، وكانت القوة الأساسية التي فرضت عليها دياكتيكها الخاص والشكل العام الذي انتهت اليه ، فإن أردنا الاقتناع بأن هذا الشكل العام هو الشكل الذي يفرض ذاته على الحركة العربية الثورية ، وجب علينا أن ندل على أن المرحلة الانتقالية التي نمرّ بها هي من نوع تلك المراحل التي قامت وراء تلك الايديولوجيات الانتقالية وفرضتها ، وانا

تشارك معها في طبيعة واحدة .

إنه سؤال منطقي محتوم ، لا تتكامل معالجة الحركة العربية الثورية دون طرحه . سوف اعالج ذلك الموضوع في كتاب آخر أسميته « مشكلة الانقلاب العربي » ، وما هو سوى دراسة أحاول أن أثبت فيها بأن طبيعة المرحلة التي تمرّ بها الأمة العربية ، وبالتالي آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، هي من ذلك النوع الذي كان يفرض دائماً في التاريخ نشوء ايديولوجيات انقلابية تتخذ الشكل الذي أصفه في هذا الكتاب .

ولكي تكتمل المعالجة الفلسفية الاجتماعية للحركة العربية الثورية يجب أن نثير مشكلة أخرى ألامهي مشكلة فلسفة الحياة أو الايديولوجية الانقلابية المميّنة التي يمكن لتلك الحركة أن تعتمد عليها في التعبير عن ذاتها ، وفي إعلان شخصيتها . وهذا ما سأعالجه قريباً في كتاب آخر هو : « قضية الانقلاب العربي » .

إننا لا نستطيع أن نصل الى المعرفة في أي صعيد كان دون أن نتمكن قبل كل شيء آخر من طرح الأسئلة الصحيحة . ففي العلم مثلاً نتوقف الأجوبة التي نحصل عليها على الأسئلة التي نطرحها . إن أوسكار وايلد كتب مرة بأن من يضع السؤال ليس أبداً الرجل الذي يعطي الجواب . وبكلمة ، ان وضع السؤال في حدوده الصحيحة هو الخطوة الأولى التي يقوم عليها الجواب أو بالأحرى التي يستحيل دونها إعطاء الجواب .

إن كل ثورة في تاريخ الفكر لم تكن تقدم حلاً للقضايا التي حاولت سابقتها أن تحلها ، ولكن تُعلن عادة ان هذه القضايا غير موجودة أو انها كانت تُطرح بشكل خاطئ . ان رايشنغ يقرر في دراسته حول نشؤ الفلسفة العلمية بأن التقدم الفلسفي الفكري يحد مكانه أولاً في الأسئلة التي وضعها المفكرون وفي القضايا التي طرحها الفلاسفة للبحث وليس في الأجوبة . فالسؤال الصحيح هو مفتاح كل تطور فلسفي صحيح . لهذا ، فإن مشكلة الحركة العربية القومية الانقلابية الآن هي أولاً مشكلة طرح السؤال الأساسي حولها ، هذا

السؤال : كيف يمكن لهذه الحركة أن تطرح ايدولوجياً من جديد ، هو أولاً: كيف يمكن لهذه الحركة أن تكون انقلابية ؟

إن الحصول على معرفة جديدة لأسهل بكثير من التحرر من معرفة قائمة أو تقليدية ، ولهذا فإن عمل النقض والهدم الذي تقوم به هذه الدراسة بقوة المغارنة المحضة التي تثيرها هو عمل أساسي لا مهرب منه .

إن الفكر الانقلابي يطرح جانباً كفكر ديكارت ، ولكن بحدية منطقية أكثر ، جميع الحقائق التي تحيط به كي يبدأ من جديد بعقل غير مثقل بشيء . إن التشكيك الصحيح في عبارة فاليري هو الغاء ما أحرزه الفرد من تشكيك سابق .

*

إن الدراسات حول الايدولوجيات الانقلابية وافرة جداً في الفكر الغربي، ولكنها دراسات قصرت كثيراً من ناحية فلسفية ، في المناحي الآتية :

١ - كان اعتناؤها بالفرضيات والقواعد الفلسفية التي تقوم عليها هذه الايدولوجيات نادراً .

٢ - لم تهتم بأثر هذه الفرضيات والقواعد على التجربة الثورية ، ولا بالملافة المنطقية المباشرة الوثيقة بين الناحيتين .

٣ - لم تحاول ان تدرس تراكيبها الايدولوجية الفردية كي ترى ان كان من الممكن الكشف عن تركيب ايدولوجي عام يسودها كلها . فهناك مثلاً ، ألوف من الكتب حول المسيحية والماركسية والنازية والليبرالية ولكن ليس هناك من كتاب واحد على الأقل في الانكليزية أو الفرنسية أو الاسبانية يقابل بينها كي يرى ان كانت تشترك ، على الرغم من اختلاف مضامينها فلسفياً واخلاقياً وسياسياً الخ ... في شكل عام يفرض ذاته على كل منها . ان معظم الدراسات من ناحية عامة ركزت اهتمامها الأول على

الاضاع التاريخية التي قامت بها ، وعلى العناصر الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي أثرت فيها ، وعلى نظمها المختلفة .

هناك دراسات قليلة ، كدراسات سوروكين ، وبرينتون ، وهنتر ، ودين ، وادواردز ، ونيومن ، وكوهن ، وبروجن ، وآرنت ، ولوبون ، وجوسان ، وديفارجه ، وكانتربيل ، وبوير ، وبارنز ، وكار ، وبريزنسكي ، وفردريك ، وهيلجارتن ، وموشالي السخ ... حاولت ان تقارن بين الثورات المختلفة فتكشف عن السن العامة التي تسودها أو العناصر المختلفة التي تشارك فيها ، ولكنها كانت دراسات تقتصر على أوضاع ظهورها ، وحركة تطورها ، أو على أجهزتها ونظمها المختلفة . إنها كانت تهمل المقارنة الايديولوجية بغية الكشف عن شكل عام يسودها ، وعندما تفعل ذلك يقتصر الأمر على بحث جانبي في فصل أو فصلين كما ترى في دراسات بريزنسكي وفريدريك مثلاً . إن الدراسة الوحيدة التي تستحق الذكر في هذا الباب هي دراسة أليبركامو ، ولكنها دراسة تتركز بصورة خاصة على سيكولوجية الثائر وليس على التركيب الايديولوجي العام الذي نحن بشأنه . ففي الناحية التي عالجها كامو يجب ان نذكر ايضاً قصص دوستوفسكي ودراسات كولن ويلسن .

لهذا فان دراسة من النوع الذي يقارن بين الايديولوجيات الانقلابية فيدرسها من ناحية فلسفية في تركيبها العام هي ضرورية ليس بالنسبة لوضعنا العربي والمرحلة الانتقالية الثورية التي يمر بها مع آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، ولكن بالنسبة الى سوسيولوجية الثورات نفسها .

ان هذه الناحية ازدادت ضرورة الآن لأنه ، بدلاً من السلام والتعاون ، فان عالم ما بعد الحرب يتجه نحو سلسلة من التحولات الثورية ، لأن الحرب ، وقد كانت في الماضي أداة أساسية في اجراء التحولات وحل المتناقضات السياسية العقائدية الكبرى ، خسرت طابعها فيما تحمله حالياً من خطر افناء للانسانية جمعاء . إن أشكال الصراع الحالي والمقبل قد تأخذ الى مدى

طويل شكل الثورات . ان الثورة أصبحت وحدها تقف كأداة تغيير وتبديل .
فبقدر ما تحسر الحزب من دورها بقدر ما تكسبه الثورة من أهمية اضافية .
إن التنبؤ بمستقبل الحركة العربية القومية الايديولوجي يعني اذن طرح قضية
ولادة الايديولوجيات التاريخية الكبرى ، أوضاع ولادتها ، وأبعاد شخصيتها ،
اذ ليس هناك اي سبب يجعلنا نفترض بأن نحو ايديولوجية
مقبلة سيختلف عن نحو ايديولوجية سابقة في ظروف مشابهة . فان كانت من
الممكن تحديد تركيب عام يُعيد ذاته في كل من الايديولوجيات الانقلابية فلأن
الاورضاع الثورية التي تنشأ فيها هذه الايديولوجيات تقرر سننها عليها .

وبما ان هذه الاوضاع متشابهة في التاريخ ، لأن المشاكل الأساسية والقضايا
الكبرى التي يعانها الوضع الانساني واحدة متماثلة ، فانها - أي الاوضاع -
تقرر سنناً متماثلة على هذه الايديولوجيات . ففي اوضاع متماثلة تقوم مظاهر
متماثلة ، إن في السلوك الفردي ، أو في الأحداث التاريخية ، أو في التجارب
العقائدية .

إن هذه المقارنة العامة تعطينا فرصة أجدى وأحسن كي نطرح جانباً من
جميع الايديولوجيات الانقلابية ما هو فردي وذاتي وعرضي كي نُبقي على أكثر
الخصائص شمولاً وبالتالي أكثرها موضوعية .

إن قضية تحديد التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، وان كانت
قضية فلسفية ، تصبح ذات قواعد واطارات تجريبية . إن مغزى
هذه الدراسة يقوم في انها تحاول ان تصف قاعدة جميع الانقلابات والتجارب
الانقلابية الكبرى في التاريخ ، وان تدل على السنة الايديولوجية التي تسود
جميع هذه المراحل الانتقالية .

إن الانقلابات الايديولوجية الكبرى تسود العصر الحديث . فنذ القرنين
على الأقل كان هذا العصر يعاني لمجارب ايديولوجية انقلابية قل مثيلها في
التاريخ . إنه عصر يُفرض علينا ادراكه لأنه عصر يصنعنا ويحدد الدنيا التي

تبحث فيها . إن وحالة هذا العصر بأبعاده الايديولوجية تتحكم الآن بصير آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية .

لذلك ، كان استكشاف كنهه أمراً ضرورياً في ادراك حياتنا وتجاربنا اليومية ، نحن الذين نعاني هذه المرحلة الانتقالية الثورية الحادة في هذه القارات . إن القصد إذن من هذه الدراسة ليس عرض أو تحليل ما تعرض له العصر الحديث من مذاهب وحركات انقلابية . فهذا من عمل المؤرخ . إن القصد فلسفي اجتماعي ، لأنه من الضروري جداً أن نكتشف في هذا الخضم ، من التجارب الايديولوجية ، قاعدة عامة مشتركة تضيء عليها وحدة وتفسرها . هذا المفهوم ليس المفهوم الوحيد في تفسير العصر الحديث عامة والمرحلة الانتقالية في القارات الثلاث خاصة . إنه مفهوم لا يُفسر كل شيء على الصعيد الايديولوجي الانتقالي ولكنه مفهوم يعالج ، بالقاعدة التي يقدمها ، مشكلة العصر الأروى ، أي الاتجاه الذي يسود المرحلة الانتقالية التي نعانيها والمصير الذي يرقبها .

إن كل علم أو فن ، من الفيزياء الى السياسة الى الفن ، يفرض وجود معرفة معينة ينطلق منها . هذه المعرفة تنقسم الى قسمين : القسم النظري والقسم التطبيقي . الأول يحاول ان يكشف عن بعض السنن التي تفسر العالم أو وجهاً منه ، والثاني يستخدم الأول أو المعرفة النظرية في تحقيق أهداف نريدها . لهذا نجد ان في كل علم صعيدين ، صعيداً نظرياً وصعيداً تطبيقياً يعتمد على الصعيد الأول ويسأني في أثره ، أي ان المقاصد مفروضة بالنظريات التي نملكها .

إن سياسة ثورية تتبناها أية حركة انقلابية هي سياسة يجب أن تنطلق أو بالأحرى تنطلق دائماً من نوع من أنواع المعرفة النظرية . هذه المعرفة . ان مشكلة الحركة العربية القومية هي ان النظريات التي تملكها لا تجاري ثورتها . فتورية الواقع العربي تتقدم على الناحية الايديولوجية في هذه

الحركة ، وهو أم متناقضاتها الذاتية ، إنها لا تزال تفتقر الى هذه الناحية الايديولوجية والنظرية لأن كل حركة انقلابية في مرحلة من النوع الذي نرغبه ، تحتاج الى هذه الناحية اذا ما أرادت أن تكشف عن امكاناتها . هذه الدراسة هي محاولة في التنبيه الى هذا التناقض وفي تعيين الطريق الذي يؤدي اتباعه الى معالجته .

هناك حديث دائم عن الانقلاب ، وهناك اعتراف عام بضرورة تبلور الحركة العربية الثورية في موقف ايديولوجي انقلابي . إن الخطوة المنطقية التي يجب أن تأتي بعد ذلك هي طبعاً الكشف عن مقومات هذا الموقف ؛ فان كان هناك مقومات وخصائص تعطي هذا الموقف شخصية عامة ، وجب آنذاك تحليلها ووصفها . إن هذه الدراسة تحاول أن تفعل ذلك بالضبط . إن كل ايديولوجية انقلابية ترتبط ، في مضمونها ، بحدود زمانية ومكانية معينة ، ولهذا يستحيل تصور ايديولوجية تكون محدودة في مضمونها وتصلح في الوقت ذاته لجميع الشعوب وجميع الأمكنة ، فيكون شكلها ، آنذاك فقط ، مطلقاً . إن المواقف الايديولوجية الانقلابية ليست سرّاً ذاتياً من أسرار النفس أو الخيال أو التصور لا نستطيع أن ندركه ، بل هي كل موضوعي تحدده سنن وخصائص عامة مترابطة في وحدة عامة . إن هذه الدراسة تحاول أن تكشف عن الخصائص العامة في جميع التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ دون تحيز .

فعندما نحاول أن ندرس مثلاً الشيوعية أو مرحلة انتقالية ثورية معينة فاننا نجد سنداً كبيراً لنا ان أدركنا مقدماً ان هناك بعض الميزات الأساسية التي ترافقها هي ميزات عامة شاملة في كل ايديولوجية انقلابية او مرحلة انتقالية . لهذا يمكن الاستنتاج بأن الدراسة العلمية للتجارب الايديولوجية الانقلابية ممكنة لأن هناك خصائص مشتركة في جميع هذه التجارب فيها يتعلق بيوهرها وتركيبها ودورها .

مقاومة الوجود العربي التقليدي لم تدخل الصعيد الفلسفي أو الصعيد الايديولوجي الانقلابي بعد، والحركة العربية عبرت عن ذاتها من ناحية ثورية في تحولات اجتماعية وسياسية فقط ، ولكنها يجب ان تتجاوز هذا الصعيد وتدخل الصعيد الفلسفي الايديولوجي كي توسع انقلابيتها ، تتابع هذه الانقلابية في نموها وتحفظ استمرارها ، عل الحركة العربية القومية خارج هذا الصعيد سيزيد من الأزمة النفسية ويكشف من أبعاد المشكلة الروحية النفسية التي يعانيها الوجود العربي الى ان تفرض الأزمة أو المشكلة عليها دخول هذا الصعيد . عندئذ فقط تجد هذه الحركة قاعدتها، وعندئذ فقط يصح سيرها .

إن الحركة العربية القومية الثورية يجب أن تتجاوز ذاتها ثورياً بشكل دائم اذا هي أرادت أن تحتّم ذاتها ، أي يجب أن تكون ثورة دائمة في التاريخ وعلى ذاتها إذا هي أرادت أن تعبر عن هذه المرحلة الانتقالية الثورية، وإلا فان هذه المرحلة تمزقها وتهشم كل من يحاول التعبير عنها دون أن يتمكن من بلورتها في هذا الشكل الثوري الدائم .

إن الحركة العربية يجب ان تكون انقلابية أي انها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي، باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه إمكانات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث . انها لا تستطيع أن تتجنب انقلابية من هذا النوع لأن القوى الخارجية والداخلية العاملة فيها تفرض عليها أن تطور ذاتها دائماً وباستمرار في هذا السبيل . إن أمل الحركة العربية القومية الثورية في اكتمال نموها يقوم في فلسفة حياة جديدة تدل على هذا التطوير الانقلابي لها ، وتعين طريقه ، وفي نخبة انقلابية تعبر عن هذه الفلسفة وتشق السبل أمامها . إن هذه الدراسة تجد أهميتها هنا لأنها تحدد الشكل العام الذي يميز كل فلسفة حياة من هذا النوع ؛ لهذا أرجو أن تؤدي الى رجوع عدد من الشباب العربي القومي الثوري الى أنفسهم ، والتدقيق في هذه النفوس ،

ومحاسبتهما حساباً وجدانياً عقائدياً صارماً ، والتأمل فيها وبوضعها ، ومن ثم العودة الى الصراع الانقلابي مع الوجود الراهن .

ان موسكا يلاحظ بحق ان أهم عثرة في اعلان مفهوم سياسي جديد أصبح في تصوير الواقع والتعبير عنه في قواه واتجاهاته تقسم في وجود مفهوم آخر نشأ الوعي العام فيه ، وبذلك تعود عليه . إن الوعي العربي تمسود على ايدولوجية تقليدية ذات طبيعة غيبية نشأ فيها وهي لما تزل تخلفه . فالحركة العربية تحتاج الى كل ما تتطوي عليه النفس العربية من فعالية ، وإلى كل ما تحمله هذه النفس من مشاعر وعواطف ، وطريق ذلك يقوم في تحرر العربي من سلاسل القواعد وقبود الاطارات العقائدية التقليدية التي تخنق امكاناته وكفاءاته وذلك بتركيز وعيه على فلسفة حياة جديدة .

ان عدم تركز الفكر العربي الثوري على فلسفة حياة او بكلمة أخرى على ايدولوجية انقلابية بمعناها الصحيح جعل هذا الفكر هامشياً وسطحياً لا يعرف مسيرة الاستمرار والعمق والجذرية وصلابة التمرد ، وهي ميزة تأثبه من الجهد الفكري المستمر الذي يفذه وجدان جديد تبلور وغما في ظل ايدولوجية انقلابية جديدة . انني أؤمن بإمكانات الحركة العربية القومية الثورية ، أؤمن بأن هذه الامكانات تكفل لهذه الحركة أن تتحول وان تتجاوز ذاتها بشكل دائم . ان هذه الدراسة هي دعوة الى مساندة هذا التجاوز الدائم . ان هذه الحركة تحتوي على خزان غني عميق من الامكانات ، وواجب الفكر الانقلابي الاول ان يكشف عنها ويفتح الطريق امامها .

*

بعد عرض ووصف الشكل العام الذي يميز كل ايدولوجية انقلابية يظهر بشكل واضح التناقض او التباين الكبير بين هذا الشكل الذي يعبر عن اكمل حركة انقلابية صحيحة وبين الواقع الايدولوجي المنكسر الضيق الذي يميز الحركة العربية الثورية . يجب التنبيه هنا ان التركيز على هذا التركيب

الايدولوجي العام لا يعني انه من الممكن فصله عن الازواض التاريخية الاجتماعية او انه يمكن ان ينشأ دون ان يكون خاضعاً للاساس المادي من قوى سياسية ، واقتصادية واجتماعية وعلمية الخ ... ان هذه الدراسة تؤكد ان قيام اي انقلاب يرتبط بتحولات اجتماعية عامة تبلغ درجة من الجذرية تدفع الفرد الى التحرر من الوجود التقليدي . إن التحولات الطارئة على الوجود العربي تتجه نحو عتق الفرد ، مما يقضي بقيام وضع يفرض بمنطقه الخاص ، توليد ايدولوجية انقلابية فتظهر آنذاك أهمية التعرف مقدماً على تركيبها الايدولوجي العام ويتضح ايضاً ان القضية الانقلابية لا تنشأ اولاً في خلق نظم جديدة ، بالرغم من أهمية ذلك ، بل بتجديد الانسان العربي تجديداً روحياً ونفسياً . ان الفكر الانقلابي الصحيح لا هاجم وينقد ويشتر الشك فقط في توزيع الثروة ، والامتيازات الطبقية ، والفساد السياسي ، والمظالم الاجتماعية ، الخ .. بل هاجم وينقد ويشتر الشك في فلسفة الحياة التي يبنى عليها الوجود الراهن ككل ، والتي يرجع اليها هذا الوجود في فرض سطوته على عقول الناس . ان نقده اذن فلسفي وليس سياسياً فقط . فالنقد أو العمل السياسي الاجتماعي يجب أن يسير جنباً الى جنب مع ايدولوجية انقلابية جديدة ، التي يصبح بدونها دون روح ، دون فكرة كبيرة تجذب وتسحر امكانات الفرد العاطفية والروحية . ان الايدولوجية الانقلابية هي التي تولد النشاط النفسي والروحي الذي يشمل جميع مظاهر الانقلاب ، والذي يمكن الحركة العربية الثورية من تحقيق رصيدها الجديد . لا شك ان الازواض يجب ان تكون ناضجة ، حبل بالامكانات الثورية المتفجرة ، قبل ان تصبح نظريات معينة فمالة . ولكن الازواض قد تنضج دون نظرية ملائمة تكشف تقجرتها الثورية وتعتبر عنه وتقوده ، فيبقى عند ذاك نضوجها ساكناً وتقجرتها خامداً . وهذا بالضبط ما بدأت تعانيه الحركة العربية الثورية . فلو كان بإمكاننا اولاً ان نعرف أين نحن ، وأين نتجه ، لكان بإمكاننا ، حسب رأي لنقولن ، أن نتفهم ، وبشكل احسن ، ماذا نفعل وماذا يجب ان نفعل .

ان طور السياسيين في هذه الحركة قد زال ، ودخلت الآن طور الانبياء ، لأنه طور اصبحت فيه هذه الحركة تحتاج الى من يجري فيها تحولاً نفسياً يعبر عن ذاته بطريقة جديدة في الحياة . إن مسؤولية الفكر الانقلابي الأكبر من مسؤولية السياسي ، لأن عمل او إنتاج السياسي محدود بمدة معينة ، ولأن الأجيال المقبلة لا تستطيع ان تتجاوب معه باستمرار ؛ اما نتاج الفكر الانقلابي ، على عكس عمل السياسي ، فنتاج يردد ذاته في تجاوب مستمر تظهره الأجيال المتتابعة . ان مشكلة الانقلاب العربي الاولى هي مشكلة تحرر الفرد تحرراً كلياً من وجوده التقليدي ، بما فيه من نظم وعادات ومواقف دينية أنضبت خياله وحاسيته وامكاناته . ان الفكر الانقلابي هو الفكر الذي يخلق وسائل هذا التحرر ، التي ترسخ قاعدتها الاساسية في فلسفة انسانية حيادية جديدة . كان الفكر الذي وضع نفسه في خدمة ذلك التحرر من أهم أشكال الفكر الانساني . فالفكر الانقلابي يكشف عن معنى الاشياء أو بالأحرى يعطيها معنى كاملاً ، لهذا فهو هم أولاً بمعنى الحياة ، بمعنى التاريخ والعالم . والدراسة هذه تحاول أن تعلن عن عالم جديد يرقب العربي ، عالم جديد يفرضه منطق المرحلة الانتقالية التي نمر بها ، وتعلن عن الطريق الى هذا العالم بوصف الشكل العام الذي تتخذه كل ايدولوجية انقلابية ، وكيف ان هذا الشكل يتجاوز الوضع الايدولوجي الذي يسود الحركة العربية القومية وينقذه .

*

ان عقم الانتاج الفكري القائم في التعبير عن الحركة العربية الثورية ، وفي الكشف عن فعاليتها ، وفي بلورة المعاني التي تنطوي عليها هو الذي اوحى بهذه الدراسة والدراسات التي قلبها . فمن يحاول ان يقيس حيوية الحركة العربية والفعالية الانقلابية التي تنطوي عليها ، بالفكر الثوري الذي يعبر عنها ، لارتدّ خائباً خجلاً ؛ اذ أن الطابع الذي يميز حتى الآن معظم المواجهة الفكرية للحركة العربية لا يتعدى الصعيد الصحفي المحض ؛ فدراساتي هذه تحاول ان تنقل هذه المواجهة الى صعيد فلسفي اجتماعي انقلابي . إن اهميتها لا

تقوم في ذاتها ، أي فيما تعرضه ، بل في أن ما تقوله يحدّد صعيداً فكرياً جديداً يجب أن تقوم المعالجة عليه ، وهذا بدوره يفرض تحولاً انقلابياً في أوضاع الحركة ذاتها . أن الفكر الانقلابي لا يخلّي المشكلة الانقلابية ، ولكنه يسام في الخلط الأيديولوجي الذي يعبر عنها . ولهذا وجب قيام المشكلة الانقلابية ، قبل أن تقوم الأيديولوجية الانقلابية ، والمشكلة الانقلابية تنشأ أولاً عند قيام أوضاع انقلابية ، وثانياً عندما تحسّ الأجيال الصاعدة بمعناها وتعي وجودها وحدودها .

أن ما يميز موقف الكثيرين من الشباب العربي القومي الثوري من تردد وإيهام في غالب الأحيان ، يرجع إلى عجز الحركة العربية القومية الثورية عن التعبير عن ذاتها في أيديولوجية انقلابية مترابطة . أن الشباب العربي القومي الثوري يحتاج لمثل تلك الأيديولوجية كي يتحرر من هاته المظاهر ويكشف عن إمكاناته الثورية الزاهرة . أن الفكر العربي الثوري لم يدخل بعد المرحلة الفلسفية المنظمة ، وهو في معظمه فكر مفلس من ناحية انقلابية صحيحة ، يستر إفلاسه بعبارات منمقة وكلمات فصيحة . أن التخريجات اللفظية وحدها تشكلت قاعدته وليست الانقلابية الصحيحة . أن الفرد العربي القومي العادي في الحركة العربية معذور إن لم ينطع تعيين الفارق أو الخط الفاصل بين الاثنين ، ولكن المفكر لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لأن مهمته ذاتها تقوم في التدليل على هذا الفارق . أن الشباب الثوري يجب أن يكون على بينة من الأمر لأن التساهل مع أي زيف فكري يساعد في انتشاره . على الفكر العربي أن يتمكن من متابعة منطق ما يستخدمه من عبارات ، وخصوصاً كلمة « انقلاب » ، فيواجه النتائج المترتبة عليها ويتبنى هذه النتائج . أن أهمية معظم التيارات الفكرية التي تعبر عن الحركة العربية الآن تنحصر باستخدام عبارات انقلابية فقط ، فتهمى الفكر للغة الانقلاب وتجعله مفتوحاً للتحويل النفسي الذي يفرضه نشوء فلسفة حياة جديدة أو أيديولوجية انقلابية ، على الرغم من عجزها هي ذاتها عن تسليق هذا المنحدر .

ان اعلان الوقائع بصراحة ، وبتسلسلها المنطقي ، لم يكن اكثر ضرورة مما هو عليه الآن ؛ لأنه يظهر أن هناك انهزامية تميز الشطر الاكبر من الفكر العربي الثوري أمام المعاني المعنائية الروحية المحضة التي تنطوي عليها اللغة الثورية التي يعتمد عليها . فبدلاً من مواجهة هذه المعاني فهو يحاول ان يتجاهلها ، أو ان يعطيها أشكالاً مزيفة . ان حاضِر الوجود العربي أصبح يفرض قيام الانسان الانقلابي الذي ينزع عن نفسه وعن الآخرين العادات والقيم التي ما زالت تلازم العرب منذ قرون ، فيدوس عليها ، ويقم للعرب نموذجاً انسانياً جديداً يقلدونه ، ويحققون في تقليده تجديدهم الروحي والنفسي . لذا فان القصد لا يقتصر على تحديد الشكل المأم لكل ايدولوجية انقلابية ، اذ بتحديدده ، نرفض تلقائياً وبتسلسل منطقي ، الافكار والمعتقدات التي ينطوي عليها ذلك التقليد . ان كلمات ايدولوجية ، وانقلابية ، وانقلاب اصبحت في معناها المعنائي الروحي كلمات مبتذلة ، وكثيرون يرجعون اليها لتغطية انتهازياتهم ، او مواقفهم اللاانقلابية . ان فقدان هذا المعنى الروحي المعنائي المحض في الحركة العربية القومية الثورية هو ، في الواقع ، الظاهرة التي تميز هذه الحركة . لقد أصبحنا بحاجة الى خلق أزمة فكرية انقلابية ترمي الى تصحيح قواعد الحركة وتيسير تجاوزها لذاتها . إن العبارات المنسقة لا تستطيع أن تحل محل الفكر الفلسفي الاجتماعي ، غير أنه من المؤسف ان نعلن ان معظم النتاج الفكري القومي لا يزال معتمداً على ذلك النوع . ان اورتاجا إي جاسا وصف مرة ستاندال وباروخا بأنها يمثلان فكراً فلسفياً أضاع طريقه بسبب الجرافه ناحية الادب . أما معظم المعالجات الفكرية للحركة العربية فمن النوع الشعري الذي خرج تماماً عن خط سيره بدخول الصعيد الفلسفي الاجتماعي . لكن نحن بحاجة الى إرشاد سارتر الذي يشير الى أتباعه بأن يعبروا عن وجودهم بأي شكل كان ، دون الاهتمام بالكتابة بأسلوب جديد . ان الامبراطور تباريوس كان يلقب آبيون احد ذوي البيان في روما بالجرس العالمي ، بسبب كلماته الرنانة وهي فارغة من اي معنى وأي مضمون فلسفي . كم يصدق هذا على معظم النتاج

الفكر العربي في معالجة الحركة القومية الثورية .

واجب الفكر الانقلابي الاول تحرر العقل من قبضة الافكار والعقائد السابقة ، وهدم هذه الأفكار والعقائد ، والحيلولة دونها ودون الاستمرار او التأثير في الأجيال الصاعدة . على الذين يشعرون بنمو الانقلابية الصحيحة في نفوسهم والذين هم على استعداد للتبلور فيها أن يعوا معناها بوضوح ، وان يعملوا منها قاعدة وجودهم كله والقصد الاول من حياتهم . ما هذه الدراسة الا دعوة الشباب العربي للتحويل الى هذا النوع من الانقلابية الروحية والنفسية . ان الفكر العربي الانقلابي مدعو الى التعبير عن نقطة تحول كبرى في تاريخ العرب ، نقطة تحول لم يعرف هذا التاريخ مثيلاً لها في حداثتها وشمولها . انه مدعو الى اعلان فلسفة حياة انقلابية لبداية جديدة في مصير جديد . وعلى الفكر العربي ان يحرر الفرد ويجعله يقف عارياً امام التاريخ .

*

أوجه بدراستي أولاً الى فئة معينة ، تلك الفئة من الشباب العربي التي تكشف وجدانها عن معناها القومي والانساني ، فرأت أن عليها تجديد انسانيها بتجديد الوجود العربي . فهي تتجه الى الشباب العربي الذي يحس حساً انقلابياً صحيحاً ، ويشعر شعوراً عاماً بضرورة تهديم الوجود العربي التقليدي في جميع مناحيه ، وفي طبيعتها المناسحي العقائدية ، ولكنه لا يستطيع ان يبلور هذا الشعور في فكر واعٍ منسّق . إن الانقلابية الصحيحة التي تعبر عن ثورية الحركة العربية هي اولاً شعور عام نعانیه كتجربة عاطفية وجدانية عميقة . وانها حقيقة يكابدها كثيرون من الذين لم يعوها ولم يعملوا على ترسيخها في إطار فكري واضح .

لا تحتاج الصعوبة الشديدة التي ينطوي عليها موقف كهذا الى تعليق ، فليس القصد من وراء هذه الدراسة اسداء نتيجة نهائية معينة ، بل تحريض النخبة على الصراع العقائدي ضد الوجود العربي الراهن . ان الصراع وحده

يكشف عن النفسية الانقلابية ، وهو وحده يحول الحقيقة الانقلابية المجردة الى جزء وجداني في كيان الفرد . ان ما حاول كيار كجيارد قوله طيلة حياته في المسيحية كشيء حي ينطبق هنا على الحقيقة الانقلابية . فدراستها لا تفيد ، ولا ينفع الاستقصاء الفكري فيها مهما كان عميقاً ، ان لم يفرضاً عليها حياة تسود تجارب الفرد ذاتها . لهذا ، على العربي ألا يكتفي بالتعرف على التركيب الايدولوجي الانقلابي العام ، بل عليه ان يسأل نفسه : كيف يمكنني أن اصبح انقلابياً ؟

الطرق المؤدية الى ذلك عديدة ، بيد أن قاعدتها تقوم في الصراع ضد الوجود العربي التقليدي ومعاينة الألم في هذا الصراع . الانقلابية الصحيحة تعني نقض هذا الوجود ، والصراع في سبيل هذا النقض يحول الحقيقة الانقلابية من الصعيد الفكري الى الصعيد الوجداني الباطني .

إن عرض الحقيقة الانقلابية عرضاً فكرياً غير كافٍ ، لأن وعيها يفرض معاينة باطنية من الداخل وليس من الخارج ، المشاركة فيها وليس مراقبتها عن بعد ، وتكمن الصعوبة في جعل من لا يعايشها عفويّاً أن يعايشها عن طريق فلسفي اجتماعي .

دراسي ، إذن ، تتوجه أولاً الى أولئك الذين يلمسون بشكل عفوي جذور هذه الحقيقة ، في اعماق انفسهم ، ولكنهم لا يستطيعون ترجمتها أو بالأحرى التعبير عنها . قد لا تكون الدعوة الفكرية الى الحقيقة الانقلابية كافية ، ولكنها خطوة أولى لا بد منها في إذكاء حرارة الايمان الجديد . ان الفكر الانقلابي يحقق ذاته ورسالته بالدرجة التي يستطيع فيها تتاجه ان يولد في نفوس الذين يحتكون به شعوراً بالتححرر ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يعلن عن حقيقة عليا ، ويعمل هذه الحقيقة شيئاً ملموساً ، بالدرجة التي يتمكن فيها من الكشف عن منطقي دور تاريخي معين ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يبث بروحه الانقلابي ولاء ومحبة وميلاً لهذا الموقف .

إن الهدف من هذه الدراسة وما سيتبعها من دراسات هو المساعدة بشكل ما ، مهما كان جزئياً ، على انشاء نخبة انقلابية من الشباب العربي ، ما أمّ لو كانت اقلية ، تستطيع ان تشرف على الحركة العربية فتنبي المصير الروحي الجديد . ان جمهرة الناس واكثرتهم في كل مجتمع من المجتمعات لمي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة ، تكتفي بإتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية تقليدية تجاري ما تجده وما يتوفر لها من نظم . اما الخلق والابداع فيها دائماً من عمل فئات واقلية ضئيلة تجابه أزمات التاريخ وتقود المجتمعات في أخرج ازمتها . قال هؤلاء الذين يتميزون بالاستعداد كي يسوا جزءاً من هذه النخبة ، التي تتوقف على ولادتها ولادة المصير الجديد ، أوجه بهذه الدراسة . ان القصد الأول الذي يجب على الفكر العربي القومي الانقلابي أن يباشره هو اعداد نخبة انقلابية هيئتها لتصبح اوضاع الحركة العربية الانتقالية ، واستمرار انقلابيتها ؛ اني على ثقة من أن هناك ألوفاً من الشباب العربي القومي الثوري الذين صح فيهم الحس الوجداني الانقلابي فأصبحوا مثلي يشعرون باختناق روحي بين الانقلابيين « والمزاعم الانتقالية » التي تحيط بالحركة العربية ، أما الجماهير العربية ومشاركتها فشكل القاعدة التي تبلور فيها كل انقلابية جدية ، لأنها تستطيع ان تعطي ذاتها للقضية الانتقالية ، فتقدم لها الايمان والزخم النفسي والتضحيات اللازمة .

العربي الوحيد الذي اتجه اليه بهذه الدراسة « هو ذلك العربي الثوري الذي ينطوي على استعداد للخروج من وعلى هذا الوجود ؛ ذلك الذي يناوئ هذا الوجود ويشمر بأنه غريب فيه . ما ذلك سوى برهان بأن هذا العربي ينكر ذلك الوجود بإصالة ، وأنه ينطوي على استعداد كافٍ للمساهمة في مهمة النخبة الانتقالية . إن العربي ، الذي يؤمن بأن هذا الوجود هو وجود منحل قضى عليه التاريخ ، يجب تجديده تجديداً كلياً ، لا يتردد أو يخاطر برفضه رفضاً كلياً ، بل يحاول جهده ان يكشف للعرب جميعاً ما يكتنفه من مخاطر

ومكافئه لا قبل له بها . إن التمرد يجب ان يكون ديناً للانقلابي ، والنماذج الانسانية التي عليه الايمان بها تتألف من أولئك الذين عبروا عن هذا التمرد من هدامي الماضي والتقليد .

يحرّض المفكر الانقلابي القاريء على التزام الحقيقة الانقلابية ، وقد يكون المسؤول الاول عن هذا الالتزام عند حدوثه ، ولكن ليس هناك من مفكر يستطيع ان يبني ، بشكل متقل ، علاقة أصيلة بين وجدان الفرد وبين هذه الحقيقة . إن الهدف يكون في الكشف عن امكانات موجودة ومساعدة العربي الثوري بأن يخلق ذاته باستمرار بمعاينة انقلابية ، لمرحلة الوجود العربي الانتقالية ، حتى تتم وحدته الوجدانية مع الحقيقة الانقلابية . المشاهدة وحدها لا تكفي لانها لا تعني أننا نستطيع ان نميش ونحيا بحسب المثال الذي نشاهده ؛ فما تحتاج اليه الحركة العربية الثورية هو تحويل عام تام للشخصية وتجديدها في ايدولوجية انقلابية عن طريق رفض « مستمر » للوجود التقليدي القائم . انه لمن السهل على العربي ان يعرف ما هو الانقلاب المتكامل ، ولكنه من الصعب جداً ان يصبح انقلابياً .

ان هذه الدراسة تثير مشكلة التحول الانقلابي في العربي ، في عنصرها الفكري الفلسفي فقط ؛ اما العنصر الآخر ، العنصر الوجداني ، فليس بإمكانها ان تفعل معه شيئاً سوى تركه للاوضاع الخاصة والعامة التي تحيط بكل عربي يعاني العنصر الأول ويتمثله . ان الطريقة الى الانقلابية العقائدية الروحية ، اي الى التباور النفسي في ايدولوجية انقلابية تلتحق للعربي عندما يلتزم الحركة العربية القومية الثورية التزاماً عاماً .

كتب روسومرة : « من الجنون محاولة دراسة المجتمع كمتفرد ، لأن الرجل الذي يريد ان يشاهد فقط لا يتأثر بأي شيء ، لأنه لا يجد نفسه منجذباً بأي شيء . اننا نقيس اعمال الآخرين بقدر ما تأتي نحن من اعمال . ففي مدرسة العالم ، كما في مدرسة الحب ، يجب ان نبدأ بممارسة ما

نريد أن نتعلمه .

غير أن تحول الفرد الانقلابي صعب جداً ، لأنه يعني ولادته من جديد . وهو في الحركة العربية الثورية يتميز بصعوبة إضافية ، بسبب المفاهيم الانقلابية الخاطئة التي تسودها . ان دي أوتامونو وجد بان هناك عقولاً صغيرة تفضل ان تتم بسعادة الخنزير على ان تكون ذات انسانية تعيسة ، ولكن من تذوق مرة واحدة طعم الانسانية فانه يفضل ، حتى في شقائه العميق ، تعاسة الانسان على سعادة الخنزير . انه لمن الواجب احداث القلق في الأنفس الانسانية وإثارة فيها ؛ تحول الفرد الانقلابي يثير هذا القلق و يولد هذه الانسانية التعيسة ، لذلك فهو يصعب على المجتمع ويقتصر ككل حادث جليل في الحياة على قلة من الأفراد . ان الموقف الانقلابي عملية جراحية ، يجب على من يمر بها ألا يتركها مرتاحاً منشراحاً ، بل مثألاً ممزقاً .

الانقلابية اذن تحتاج الى تحول وجداني مباشر وتجربة باطنية عميقة . التأمل الفكري ، في هذه الدراسة ، لا يحقق انقلابية التأمل . فالفرد الذي يفهم المشكلة يحقق الخطوة الأولى في معاناتها . ومن يريد معاناتها يحاول ان يحياها ، ومن يحياها يجب ان يحمل عبئها ، وخصوصاً عبء التعبير عنها والتبشير بها وان كان وحيداً فريداً في الميدان .

ان موقفاً من هذا النوع ، يتفاعل مع التاريخ ، وبذلك يمتد ، وإن كان وحيداً في ابتداء الامر ، الى الاحداث فيصبح من فكر الاجيال الجديدة ، من فكر التاريخ الذي يصنع ذاته .

ان هذه الدراسة لا تتجه الى غرباء عن الحركة الثورية او خوارج عليها ، بل الى الذين التزموا الحركة وانضموا تحت لواها ، الى الذين ينتمون الى هذه الحركة بقلوبهم ويحتاجون الى فكر انقلابي يبلور هذا الشعور ، وينميّه ويطوره . ان الذين يشعرون برابطة مع الوجود العربي التقليدي الحاضر ، ويشعرون بولاء وميل لهذا الوجود ، ويعطفون عليه بأي شكل ، ولم تنقرز

انفسهم من وضعه الروحي والنفسي، ولم يخرجوا منه ومن قواعده بمد، والذين لا يشعرون « بكلمة أخرى ، أنهم في سجن ، في غربة ، رُحِّل ، دون جذور متأصلة في هذا الوجود ...

لأنهم لن يحدوا في هذا الكتاب ما يرضيهم ...

ان كل مرحلة انتقالية وانقلابية تولد عدداً محدوداً من الانفس الكبيرة الخلاقة تستطيع ان تمنح ولاءها الكلي لامكانات التحول والتجديد ، وبذور الجمال والنُبل التي تنبع من تلك المرحلة ، فتجند قواها الفكرية والوجدانية وتضمها في خدمة الامكانات والبذور ، ترعى نموها بالدمع والدم ... الى أولئك فقط أوجه هذه الدراسة ..

فعلينهم يقوم الخلاص ... وبهم يتمّ الفداء ...

صورة الأيديولوجية الانقلابية القائمة

الايدولوجية الانقلابية تحديد عام

ان الايدولوجية الانقلابية نظام أو سلسلة من المبادئ والنظريات والمقائد، يصور فيها اتباعها المرحلة التاريخية التي يبرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها . ذلك يعني أن كل ايدولوجية انقلابية تنبع من الواقع وترجع اليه . فعندما يؤمن اتباعها بها ، و يرون فيها قوة اخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم ، ويجرزون منها افضل ميزاتهم ، تؤثر فيهم ، وفي الحياة التي تحيط بهم . فاذا كان العقل العلمي لا يقبل صحتها أو وجودها ، من ناحية تجريبية ، فعليه ان يدعن لها من ناحية سيكولوجية بسبب التحول الذي تجريه في نفسية اتباعها ، ومن ناحية اجتماعية تاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع .

الايدولوجية الانقلابية التي اعنيها هنا هي ، بكلمة مختصرة ، المفهوم العام الذي يحدد علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ والحياة ، ويميز القوى

والانجماوات والسفن التي تسود هذه العلاقة . وجد لوروا في عرضه التاريخي لمعنى الثورة أن الكلمة كانت تعني ، حتى القرن التاسع عشر ، اضطراباً شعبياً فقط ، وأنها اتخذت معناها السياسي قبل عام ١٧٨٩ بمدة وجيزة . ولكن حدث ، في القرن التاسع عشر ، أن اتخذت كلمة ثورة معنى جديداً ولید موقف عام تجاه الثورة الفرنسية ، يمتد من بابوف الى سان سيمون وكونت ، وهو الموقف الذي يقول بأن هذه الثورة لم تتكامل بعد ، وبأن من الضروري انهاءها واكمالها ؛ لأنها كانت سلبية تقوم على النقص ، واصبح من الضروري اقامة مبدأ فلسفي ايجابي جديد ، ينظم المجتمع على أساس جديد ، وبذلك يقود الثورة الى خاتمتها الطبيعية .

تجدر الإشارة هنا الى ان الثورة اصبحت تقوم على صعيدين متساكين : صعيد النقص والتدمير وصعيد البناء باسم مبدأ جديد . هذا يفيد ، بكلمة اخرى ، أن الثورة اصبحت تعني علاقة جديدة تنبع من مفهوم حياتي جديد . هذا المفهوم او هذه الايديولوجية تكون انقلابية عندما تنكر الوجود التقليدي القائم ، بما ينطوي عليه من نظم وقيم ، وخصوصاً من شخصية عقائدية روحية . ان كل مذهب عقائدي سياسي ينطبق عليه هذا الوصف يكون ايديولوجية انقلابية . لهذا فان هذا التعديد لا ينطبق على الايديولوجية في معناها الحديث الضيق بل يشمل المذاهب الجديدة من ليبرالية وشيوعية ونازية ، كما انه يشمل الكثير من الاديان التاريخية أيضاً ، ولكن عند ظهورها ، في مراحلها الاولى ، عندما كانت في صراع مع الوجود الروحي النفسي التقليدي ، وفي مباشرة تحقيقها على مسرح التاريخ والمجتمع . اتنا نجد الآن اتجاهات عامة في سوسيولوجية الدين يشير لنا مثلاً بأن دور الدين يقوم في توليد الاستقرار ، ولكن هذه النظرية لا تنطبق الا على دور معين من حياة الدين هو الدور الذي يسأى بعد دور تحقيقه الأول مباشرة ، وهو دور يبدأ فيه ، في الواقع ، احتضار الدين وتحلله ، وليس خلال دوره الأول ، أبان ولادته وظهوره ، عندما يكون قصده الأول تجاوز الوضع القائم واخراج نفسية الفرد من الاستقرار والطمانينة .

بين القضايا الفكرية الانسانية التي أثارها مالرو نرى قضية الدين والتاريخ وامكان التوحيد بينها . كان مالرو على حق في نقض ذلك لأن التاريخ كحركة مستمرة او صيرورة دائمة ينطوي على تمرد ضد طبيعة الدين الثابتة الخالدة التي تستثني كل شيء خارج عنها . ان قول مالرو ينطبق على الأديان في طبيعتها الاولى أو في وضعها المهرّد ، أي بعد أن تكون قد استنزفت قواها وامكانات النمو فيها ، وحققت ذاتها في التاريخ ، وبعد ان تكون قد رفعت معاول هدم ذاتها بذاتها ، عن طريق تمرد جديد ، لأن التمرد ، بأحد معانيه الأولى ، نقض كل ما هو جامد ومتحجر ، يعثر بذلك التاريخ كصيرورة دائمة . ا طرح مالرو من مفهومه دور الولادة ، الدور الذي اعتبر فيه الدين دعوة الى التمرد على وضع قائم ، ونداء الى تجاوزه . بوسعنا ايجاد مفكرين آخرين يتخذون الموقف نفسه تجاه الديمقراطية فيفسرون ، ككار مثلاً ، جميع القيم الأساسية فيها كقيم تعبر عن قوى محافظة . ان الديمقراطية اصبحت دون شك قوة محافظة ولكن بعد ان حققت ذاتها . بيد أنها ، عند ولادتها وامتدادها الأول ، كانت قوة انقلابية حادة عنيفة تعبر عن قوى اجتماعية ثورية ؛ لقد أصبحت محافظة ، ولكنها لم تحتفظ دائماً بهذه الصفة ؛ اصبحت محافظة بعد أن حققت ثورتها فألفت وجود القرون الوسطى من جميع قواعدها . ان المقارنة بين عدد من الايديولوجيات الانقلابية او بالأحرى الدرجة الانقلابية فيها يجب ان تتم دائماً بالمقارنة بين مراحلها في أدوارها المتشابهة ، لأن الايديولوجية هي بلورة وضع انساني معين في دور تاريخي معين ، وعلى كل مقارنة ، كي تكون صحيحة وعلمية ، ان تنطبق على صعيد واحد متشابه تشارك فيه أثناء تحققها . لهذا أنت دراستي هذه تقارن بين شتى الايديولوجيات تبعاً للتعريف الذي قدمناه في ابتداء هذا الفصل ، دون اي ايمان خاص ، ودون اية مفاضلة بينها ، سوى المفاضلة التي تنشأ عند الدرجة الانقلابية التي تتحقق في كل منها . انها دراسة تقيسها كلها بهذا المقياس الايديولوجي الانقلابي .

ان تحديد نموذج عام للايديولوجية او الانقلابية كالتحديد الذي تبنتناه

هذه الدراسة يعني « في طبيعته » أن النموذج يتحقق قليلاً في شكله الكامل ، وإن هناك درجات متفاوتة في تجسيده . إن العالم الطبيعي يلاحظ ويدرس المظاهر الطبيعية في أنقى أشكالها وفي أكثر أوضاعها تحرراً من أي تشويش خارجي ؛ وهكذا أيضاً في عالم المظاهر الاجتماعية ، فعندما ندرس أية ظاهرة وجب أن ندرسها كما تأتي في أكثر أشكالها تمثلاً وشمولاً ، ليس بعناصرها المختلفة بل بأهم أشكال النمو والتحقق التي تتخذها .

إن مانهايم يقول بأن الأيديولوجية تشكل الاسطورة السياسية ، أو التركيب الذي تنشأ فيه الرموز السياسية . أما دورها فيتجلى في حفظ النظام الاجتماعي القائم ، غير أنه يقارن بين الأيديولوجية وما يسميه بالطوبى^(١) ، ويقول بأن دور الأخيرة يقوم ، على عكس دور الأولى ، في تهديم النظام الاجتماعي . لهذا فإن الاستيلاء على السلطة يعني أن رموز الطوبى وعناصرها تصبح أيديولوجية . لا شك أن من حق مانهايم وأي مفكر آخر أن ينتقي العبارات التي يريدونها في تحديد المظاهر الاجتماعية . فالأمر الأساسي ليس العبارة التي نستخدمها ، بل المظاهر الاجتماعية والتجارب التاريخية والنفسية التي نرجع إليها . لهذا يجب ألا ندع تنوع العبارات وتعدد الكلمات يشوه المعنى الأساسي الذي يقوم وراءها أو ترجع هي إليه . فهنا ، في تحديد مانهايم ، نرى أن كلمة أيديولوجية ترجع إلى وضع ثابت ، وكلمة طوبى ترجع إلى وضع أو موقف انقلابي ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يجب أن نقف عنده . فالدراسة الحالية تهتم بالموقف الانقلابي فقط ، فهي ، منمناً للإيهام والغموض ، تقرن كلمة أيديولوجية بهذا الموقف ، وترجع إليها دائماً كأيديولوجية انقلابية كي تحمل إلى الذهن بشكل مستمر المعنى الذي يحددها والذي أتينا على ذكره . فالانقلاب الذي تفرضه هنا لا يعني حركة سياسية ، مهما كانت جذرية ، وليس تبديلاً للنظام الاجتماعي وما فيه من علاقات طبقية ، بل هو بالإضافة إلى ذلك وقبله ، أسلوب جديد بالحياة ، فلسفة حياة جديدة ، تقسر الإنسان والتاريخ من

جديد ، وتولد في الانسان نفسية جديدة . ان الانقلاب كما عينه لا يقتصر على اجراء تحويل سياسي ، وتجديد اجتماعي ، وخلق النظم التي تحقق هذا التحويل ، بل يحتاج قبل كل شيء ، الى قاعدة عقائدية روحية تطلق منها هذه التغييرات والتحويلات ، تدور حول معنى الانسان وحول علاقته مع التاريخ والحياة ، قبل ان يتبلور في صورة انقلابية صحيحة .

ان الانقلاب في هذا المعنى حقيقة نفسية جديدة أو بالأحرى تقوم فعاليته في تحوله إلى حقيقة نفسية جديدة ، ولكن هذا لا يعني ان الانقلابات قديماً وحديثاً تنبثق من فكر بعض الأشخاص أو الهيئات انبثاقاً اثناساً من رأس ذئوس ؛ ان هناك ، في الواقع ، ميولاً واتجاهات ومشاعر تهيم الطريق للانقلاب وتقدمه ، وان هناك تركيباً نفسياً خاصاً يولده الانقلاب في نفوس الشعب ، ولكن هذه الميول والمشاعر النفسية الجديدة ، تجد جذورها في تغييرات وتحويلات اجتماعية تاريخية مادية جعلت ظهورها ممكناً . هذه التحويلات والتغييرات لا تنطوي على أي معنى في ذاتها ، بل تعرض نفسها في الصيرورة التاريخية الدائمة ، كأحداث ووقائع منفصلة تتتابع بشكل آلي . من هنا يتضح عمل الايديولوجية التي تصنع الانقلاب ، اذ انها هي التي توحد هذه التحويلات والتغييرات وتنسقها في كل ما ينبثق منه التركيب النفسي الروحي الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي طريق اية حركة ثورية الى النصر والسيادة . فمن طريقها فقط تستطيع هذه الحركة الانقلابية أن تؤكد ذاتها ، لأنها هي القوة أو الأسلوب الذي تنتقل فيه الاحداث والاعمال والوقائع الاجتماعية التاريخية الى مواقف فكرية نفسية . ان العنصر المعنوي المحض الذي تنطوي عليه يمثل القوة الفعالة التي تجدد وتبلور هؤلاء الذين تفسهم ، لذلك ، تحدّد الايديولوجية التي تنطلق منها الحركة الانقلابية طابع هذه الحركة وشخصيتها ، وهي التي توجه عملها ونظمها ، وأساليبها السياسية .

قد يدعو البعض ، هذه الايديولوجية ، كوسكا ، بالتركيب السياسي ، او قد يدعوها البعض الآخر ، كسوريل ، بالاسطورة السياسية ، أو كپاريتو ،

بالاشتقاق ، او بالمقلنة كفرويد وغيره مما يخرج بنا عن نطاق البحث ، لأن الامر الاساسي ينطبق على التحديد الذي نعطيه للكلمات لا على الكلمات ذاتها . وعلى كل حال ، ان ما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية هو ظاهرة ثابتة مستقرة في التاريخ ، نراها ترافق هذا التاريخ دائماً في مراحل وأدوار معينة . وهذا ، من ناحية أخرى ، يدعو للتساؤل إن كانت تلك الظاهرة أصيلة في الطبيعة الانسانية أم لا . يحيب بعض المفكرين ، كوسا وباريتو ، مثلاً ، بالإيجاب ، ولكن هناك أسباباً عليية وجيهة تنفي تحديداً كهذا ، فإذا لم تكن الظاهرة تلك خاصة من خصائص الطبيعة الانسانية ، فهي دون شك خاصة اساسية من خصائص الوضع الانساني ومتأصلة فيه .

أن يكون في كل انقلاب من الانقلابات نمط حياتي معين ، أو نظم محددة ، وأن تختلف هذه الانقلابات بأساليبها ، فهذه امور تعبر عن حقيقة الايديولوجية الانقلابية التي تحدد موقف المجتمع من التاريخ والحياة . ولكننا لا نسأل ، ونحن في هذه الدراسة ، عن شتى المضامين التي اتخذتها الايديولوجيات الانقلابية التاريخية ، وهو سؤال تاريخي ، أو ما يجب ان تكون عليه هذه الاشكال والمضامين ، وهو سؤال أخلاقي ، بل ما هو جوهر الايديولوجية الانقلابية او جوهر الانقلابات الكبرى ، وهو سؤال فلسفي ، يمكن القول بأنه يشكل نوعاً من الميتافيزيقا الاجتماعية الثورية ، لأنه يدور حول الحقيقة الواحدة النهائية التي تكن وراء جميع الانقلابات والثورات الكبرى ، حول العنصر الاساسي الذي يشكل قاعدة لها . انه ميتافيزيقا ثورية لأنه يدرس الثورات والانقلابات في ابعادها أو في طبيعتها الاساسية ، في السنّة الايديولوجية العامة التي تسودها جميعاً ، وليس في اشكالها المتتابعة او في تغيراتها المتعددة . فيها كانت الشقة واسعة والاختلاف كبيراً بين الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ ، فانها تشبه بعضها البعض في العناصر الأساسية التي يتشكل منها تركيبها العام ، الى درجة تبرر ، بله تقرض ، بسبب النقص الموجود في هذا النوع من الدراسات ، دراستها كلها بأسلوب

ظاهري يفترض فيها نموذجاً ايديولوجياً عاماً يمثلها وبحققها . فقد تؤمن او لا تؤمن بالعنف ، ولكنها كلها تنتهي فيما يمكن تسميته بالعنف الانقلابي ، وقد تختلف اختلافاً كبيراً في الحل الانقلابي الذي تقدمه لمشكلة النظام القائم ؛ ولكنها ، كلها ، تنفضه وتدعو الى مجتمع جديد ؛ وقد تتباين جداً في الموقف الاخلاقي الذي تتخذه ولكنها كلها تبشر باخلاقية جديدة ؛ وقد تتخاصم خصاماً عنيفاً حول صورة الانسان الجديد ، ولكنها صورة تبشر بدينيا جديدة تبرر ذاتها بذاتها ؛ وقد تتناقض تناقضاً تاماً ، في فرضياتها الاولى ، ولكنها لا ترى انها بحاجة الى التدليل عليها ، لأن صحتها بيّنة بارزة تقرض ذاتها فرضاً .

لست اعني ، من ناحية اخرى ، ان هناك ثنائية في هذا المفهوم ، بين ما يمكن تسميته بالحقيقة الانقلابية الاولى وعناصر الانقلاب الاخرى: كينونته ومظاهره . فالناحيتان شيء واحد ، فليس هناك من طبيعة او جوهر مخبوء يقف على حدة . هكذا يمكن دراسة التجارب الانقلابية من ناحية انتولوجية أو من ناحية مظهرية^(١) في آن واحد ، لأن هذه التجارب تكشف عن ذاتها كما هي تماماً . فالحقيقة الايديولوجية ، التي تكن وراء الانقلابات ، ليست كلاً منفصلاً ، بل هي ما يربط ، في وحدة عامة ، تلك المظاهر او ظهورها المتتابع ، فيسبغ عليها ذاتاً انقلابية .

ان الحروف الأيحدية قليلة ، ولكن هذه الحروف القليلة يمكن ان تندمج وتتركب في عدد من الأشكال لا نهاية له . ولكنها ذات نظام وشكل معينين ، ودون التعرف عليها ، يستحيل التعرف على أي من هذه الأشكال . وهكذا أيضاً يمكننا أن نمثل - بشكل مصغر - قضية الايديولوجية الانقلابية . ففي كل ايديولوجية تدخل عناصر معينة ، تشكل ما يمكن أن نسميه بأيحدية الايديولوجية الانقلابية . ان الانقلابات الكبرى تلتصّب في

اتجاهات عديدة ، ودون أن نتعرف على العناصر الأولى التي تتشكل منها
الأيديولوجية الانقلابية ، يستحيل الكشف عن تشعبات حركة الانقلاب ، تتجمع
تلك العناصر ، كأحرف الأليجية في تركيب ونظام ووحدة .

لا شك ان كل أيديولوجية انقلابية تشكل حادثاً فريداً خاصاً . وكما ان
خصائص أي زلزال او حادث طبيعي آخر لا تضمه خارج النطاق العلمي ،
فان خصائص الأيديولوجيات الانقلابية لا تخرجها من نطاق الأسلوب العلمي
أيضاً ، او تجمعها منفصلة لا تصح المقارنة بينها ، بقية الكشف عن المميزات
الواحدة . انها تختلف في مقاصدها ، في الأوضاع التي أدت اليها ، في النظم
التي تعتمد عليها ، ولكنها تتشابه وتماثل في تركيبها العام وفي النفسية التي
تولدها . ان التاريخ لا يعيد ذاته حرفياً ، أو في جزئياته وتفاصيله ، ولكنه
يعيد ذاته في اتجاهات وخصائص عامة . إن كل انقلاب يختلف عن الانقلابات
الأخرى في جزئيات وتفاصيل حركته التي تخضع كلها لقوى متشابهة في
الأوضاع التي تهيؤها ، في الظروف التي تم ولادتها فيها ، في الكيفية التي تمتد
بها ، وفي الشكل الذي تتفاعل به مع المجتمع . لقد ذكرت في المقدمة دراسات
عديدة دلت على ذلك بوضوح ، ولكن الأمر الذي لم تتصد له هذه
الدراسات بعد ، هو الشكل الأيديولوجي الانقلابي العام الذي تلتقي فيه
جميع الحركات الانقلابية الكبرى .

٤٠

موقفان اثنان من الممكن اتخاذهما في دراسة العناصر التي تتشكل منها
الأيديولوجيات : النظر اليها من ناحية جامدة أو من ناحية ديناميكية . فمن
الناحية الأولى يمكن دراسة العناصر التي تتركب منها بفردتها ، فنفصل بينها
ونحلل كلا منها على حدة ، أما من الناحية الثانية ، وهي الناحية الديناميكية ،
فمن الضروري دراسة هذه العناصر جميعها كوجوده . متعددة للحقيقة او
الشخصية الأيديولوجية الانقلابية في وحدتها العامة . ان هذه الدراسة ليست ،

بهذا المعنى ، تاريخية وصفية تحاول ان 'تلم' بمختلف المذاهب الثورية التاريخية .
انها تقف خارج هذا النهج في ديناميكيتها أي أنها تحاول أن تضع يدها على
العنصر المشترك الذي يولد النشاط والحيوية والتحول في الانقلابات . ان المنهج
الانقلابي في دراسة التاريخ ينظر الى الأشياء والأحداث نظرة دياكتيكية ،
أي الى تغيرها ، الى غوها ، الى متناقضاتها ، الى تطورها وتحولها ؛ هذه
الظاهرة ، ظاهرة التحول هي اول خاصة اساسية في الوضع الانساني التاريخي ،
لذلك وجب عند دراسة هذا الوضع ان نعترف بان الشيء الأساسي ليس دراسة
اي وضع كما هو في شكله ومظهره ، بل في تحولاته وتبدلاته ، وفي القوى
التي تسودها والمصير الذي يرقبها ؛ على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن ينتقل
دائماً من دراسة وتحليل ووصف المظاهر الى دراسة وتحليل ووصف الديناميك
(الزخم) الكامن وراءها .

ان نحن نرغبنا في دراسة الايديولوجية الانقلابية ، وجب ان نتجاوز
ذاتية المضمون الى الشكل العام الذي يتخذه . فالمضمون يختلف من انقلاب
الى آخر تبعاً للظروف التاريخية ، والاضاع الاجتماعية المختلفة ، فلا يمكن
الاستناد الى شيء متغير مختلف في اعطاء تحديد عام ثابت . ان الايديولوجيات
الانقلابية الكبرى تختلف في المبدأ الانقلابي او المضمون الايديولوجي الذي
تنطلق منه . ولكن تلتقي جميعها في بعض الخصائص الأساسية التي تشكل
منها كل ايديولوجية انقلابية . ان الاختلافات من ناحية المضمون لا تقع تحت
حصص . فكل ايديولوجية انقلابية حاولت ان تعبر عن ذاتها في ميادين وأفكار
وقيم ونظم خاصة تحاول ان تجسدها في واقع حي ؛ فمن ناحية عامة وعلى سبيل
التشليل ، نستطيع ان نعيد هذه الايديولوجيات الانقلابية الى اربعة انواع :

الاول ، وهو النوع الذي يؤكد الفردية كمضمون اول مجرد ، ينظر الى
جميع افراد المجتمع ككيانات منفصلة تتشارك جميعاً في الفكرة ذاتها ، وبذلك
يتركز على مبدأ المساواة والحرية ، ويطالب بها .

الثاني ، وهو النوع الذي يرى المجتمع كلا يتقدم على الفرد ، تركيباً

عضوياً أو وحدة روحية . ان الاول يضع الافراد وضع الشركاء المتساوين ، يشاركون في المجتمع بنسب واحدة ويُعانونه على طريقة لوك وباكونين ، والى حد ما ، روسو وماركس ، والثاني يضع الأفراد في اوضاع مختلفة بالنسبة الى ما يتميزون به من كفاءات وميزات مختلفة ، يرتبهم ترتيباً هياراركياً^(١) بالنسبة الى اختلاف المراتب والاعمال ، على طريقة افلاطون والنازية .

الثالث ، وهو النوع الذي يرجع يحدوره الى صعيد ديني أو غيبي ماورائي ، يعد بحل متناقضات الوضع الانساني واعطائه معنى في حياة ثانية ، تأتي بعد الحياة الاولى على الارض .

الرابع ، وهو النوع الذي يرجع يحدوره الى صعيد تاريخي ، او الصعيد الذي يقتصر على التاريخ كالواقع الاول والأخير الذي لا تتقدمه او تملوه حقيقة ، ويمد بحل متناقضات الوضع الانساني في التاريخ . ان البيركامو ، في معرض حديثه عن انواع التمرد ، أسمى الاول بالتمرد العمودي والثاني بالتمرد الأفقي .

ان دراسة فلسفية اجتماعية للتجارب الايديولوجية الانقلابية يجب ألا تقتصر على نوع دون الآخر ، لأنها يجب أن تلم بجميع مظاهر هذه التجربة وتكشف عن العناصر المشتركة فيها . فعلى الرغم من اختلاف تلك الانواع في مضامينها ، فان كلا منها يسمى الى تحقيق مضمونه الخاص ضمن شكل او تركيب واحد عام . فالاول مثلاً يقول : الكل يتساوون ، والثاني يقول : الكل يختلفون ، والثالث يقول : ان الحقيقة الاولى تتجاوز الطبيعة ، والرابع يقول ان الحقيقة الاولى تقوم في التاريخ وتنتهي في التاريخ . غير أنهم يتشابهون كلهم في شكل ايدولوجي عام . وزيادة في الايضاح نستطيع ان نأخذ مثلاً الاشتراكية الحديثة ، فالى جانب الاشتراكية العلمانية

والعلمية ، التي تقع في النوع الرابع ، نرى اشتراكية اخرى لا تزال تعبر عن ذاتها حالياً في عدد كبير من الاتجاهات الديلية المسيحية ، تمتد في ماضيها الى قرون عديدة ، ولجد صورتها الاولى في فرق دينية ظهرت في القرون الوسطى . انها في جميع اشكالها ، وخصوصاً في الأول منها ، تشتق من الاناجيل وتبرر وجودها بالرجوع اليها ، وتُرجع الى الجماعات المسيحية الاولى التي كانت تتبع نمطاً شيوخياً في الحياة ، وترجع هذا النمط الى المسيح ، الشيعي الاول ، انها تستشهد في هذا المجال ، باقوال وفقرات من التوراة ، ولكنها تجسد شهادتها الاولى في مملكة الله . ففي هذه الفكرة قبل كل شيء ، تجد الاشتراكية المسيحية تبريراً لحركتها . فالإيمان بقيام اشتراكية مسيحية هو الذي قاد ، طيلة عصور عديدة ، الى قيام حركات دينية تحاول تطبيقها . ثم اننا نرى ، في الدور الحديث ، مجددي هذه الاشتراكية المسيحية الراديكالية من بوشه ولارو ولامانه في القرن التاسع عشر ، الى تولستوي وتيليك ونيابهور في القرن العشرين ، يعتمدون على هذه الفكرة ذاتها . ان سومبارت وجد ان الكثيرين من هؤلاء الاشتراكيين المسيحيين قد اعلنوا اشتراكية تماثل ، الى حد بعيد ، الاشتراكية الماركسية ، ومنهم من رأى كتيليك اعطاء الديالكتيك الماركسي أساساً دينياً . لا شك في ان إنشاء هذه الاشتراكية على المسيحية ليس تفسيراً صحيحاً للمسيحية ، وان ترجمتها على هذا النحو لا يعبر عن معناها . لكن الامر الذي يعنيننا هنا ليس صحة هذه الترجمة او خطأها ، بل التقاء هذه الاشتراكية الدينية بالاشتراكية الزمنية العلمانية الملحدة ، من حيث الخصائص الاساسية التي تميزها . ان الاتجاهات العقائدية والفكرية الحديثة التي عبر عنها تيليك ، والتي ترى في ماركس «انساناً ملحداً مسيحياً» ، تقصص في الوقت نفسه أيما إفصاح عما نغنيه من التقاء النوعين في شكل ايدولوجي انقلابي واحد .

ان مهمة المؤرخ تقوم في وصف محدد دقيق لحادثة تاريخية معينة ، في كل ما تنطوي عليه وتتميز به من خواص ذاتية . ولكن مهمة الفلسفة الاجتماعية

تختلف كل الاختلاف اذ تقوم في الكشف عن أشد الميزات والخصائص شمولاً والتي تلازم نوعاً معيناً من المظاهر الاجتماعية وأعمها أنسى كانت وحيثما حدثت. فاحداث الثورة الروسية مثلاً هي من مهمة المؤرخ ، ولكن ظاهرة الثورات هي من مهمة السوسيولوجية النظرية أو الفكر الفلسفي الاجتماعي . ان الشيء ذاته ينطبق على النواحي الايديولوجية ، فدراسة معينة محدودة في الايديولوجية الشيوعية تقع أولاً في اختصاص المؤرخ ، أما دراسة الظواهر الايديولوجية في التاريخ ، للكشف عن ميزاتها العامة الشاملة ، فهي من عمل الثاني . نسمع ، هنا ، دائماً ، الاعتراض القائل بأن التاريخ لا يرد ذاته ، وبالتالي ، من العبث محاولة الكشف عن ميزات عامة شاملة ، تعيد نفسها في جميع اشكال نوع معين من المظاهر الاجتماعية ، كظاهرة الثورات او الايديولوجيات ، والدين او الدولة او الجريمة الخ ... ولكن ، كما يلاحظ سوروكين ، ان المظاهر الطبيعية نفسها لا تعيد ذاتها ، فهل يمنع ذلك من الاعتراف بعلم الفيزياء ، او البيولوجيا ، او الفلك ، او الكيمياء ؟ ان التاريخ ككل لا يعيد ذاته ولكنه يتألف من مركبات تعيد ذاتها . فهناك تشابه عام يسود هذه المظاهر الاجتماعية ، في انواعها المختلفة ، على الرغم من الاختلاف والتباين الذي يرافق اوضاعها الفردية . ان اسباباً متاثلة ، في اوضاع متاثلة ، تؤدي الى نتائج متاثلة ، وبما ان المجتمعات الانسانية تنطوي منذ نشأتها البدائية على جميع المظاهر الاجتماعية الاساسية الكبرى التي يعانيتها الانسان كان من الطبيعي ان يكشف الفكر الانساني عن ميزات عامة تسود تفاعل الانسان معها . شاهد المسرح التاريخي سلسلة ايديولوجية متتابعة . فمصرح كل من هذه الايديولوجيات كان جديداً . فالقائمون بها ، وأوضاعها وبرامجها ، وقيمتها ، وسلوكها ، واعمالها الخ ... تختلف وتتباين من واحدة الى أخرى ، ولكن ، فضلاً عن ذلك ، نجد هناك قدراً كبيراً من التماثل يعيد ذاته فيها .

ان عناصر التركيب الاجتماعي عديدة ، مترابط وتفاعل بشكل كلي ، وتعرض الباحث بصعوبات جمة عند متابعة العلاقات المختلفة التي يتم بها

ترابطها وتفاعلها . لهذا ، نجد ، عند المفكرين الاجتماعيين ميلاً دائماً في انتقاء احد هذه العناصر الاجتماعية ، وتقديمه على العناصر الأخرى ، والاعتماد عليه في تفسيرها . فمنهم من يعتمد على المناخ أو المحيط الطبيعي ، ومنهم من يعتمد على الجنس ، أو التكنولوجيا ، أو وسائل الإنتاج والقوى الاقتصادية أو على الفرائز أو على كثافة السكان الخ... ولكن مشكلة الديناميك الحضاري لا يمكن أن تجد حلاً في أسلوب كهذا لعدة أسباب ، أهمها :

أولاً : التفاعل المستمر القائم بينها الذي يجعل كل عنصر منها يؤثر ويتأثر بغيره .

ثانياً : جود بعضها كالمناخ أو الجنس أو الغريزة ، وعجزه ، بسبب هذا الجود النفسي ، عن تفسير الأشكال الحضارية الاجتماعية التي تتحول بشكل مستمر .

ثالثاً : انسجام كل من هذه العناصر مع أشكال سياسية ونظم اجتماعية مختلفة .

رابعاً : خلو هذه العناصر من المعنى الذاتي ؛ فهي خرساء لا تتكلم ، وهي تحتاج دائماً إلى العنصر الفكري والعقائدي يفسر علاقاتها ويصوغ عليها معنى ما ؛ لهذا ، أتت الدراسة هذه تعتمد على العنصر الأيديولوجي في تفسير الانتماءات الكبرى ووجدت التبرير الأول في السبب الرابع " غير أن هذا لا يعني فصل هذا العنصر عن العناصر الأخرى ، أو وضعه موضع العلة منها ، إن الأمر على العكس تماماً ، لأن طبيعة العنصر ذاتها تعني إعطاء صورة عن الانقلاب ككل ، علاقاته وتفاعله ، تفرض ارتباطه مع التركيب الاجتماعي واعتماده التركيب ذاك في جميع عناصره ، وليس في عنصر واحد فقط ، وتجعل من تحول هذا التركيب ككل" السبب الذي يقود إلى أي تحول يظهر فيه . إن التحول الأيديولوجي وما يسبقه من تحول فكري فلسفي هو نتيجة تحول اجتماعي عام يحدث في التركيب الاجتماعي ككل" ، فالاعتماد عليه إذن يقودنا ، بطريقة غير مباشرة ، إلى استيضاح هذا التحول الاجتماعي والكشف عنه .

هذه الدراسة تتركز على الحقيقة العقائدية الواحدة ، وتحللها وكأنه من الممكن فصلها عن اشكالها التاريخية ، أو عن مضامينها الذاتية في التاريخ ، يعني أنها تحاول أن تدمر الناحية العقائدية دون سائر النواحي في الانقلابات ، دون الاحداث التي تسبقها أو الاوضاع التي ترافقها ، دون الوسائل التي تستخدمها في تأكيد ذاتها ، دون الأفكار والخصائص التي تميز قادتها والقائمين بها ، دون علاقتها مع الحركات والجماعات الأخرى . ان باجهو كان يقول « كي نعبّر عن مبدأ ما يجب ان نبالغ كثيراً وأن نغذف كثيراً » .

قد يعترض البعض على منهجية من هذا النوع ، ويحتج بأنها تفرض نوعاً من القوى غير المنظورة في التاريخ . الاعتراض ينطوي على مغزى فلسفي ومنهجي في آن واحد ، ولهذا السبب ، لن يفوتني القول إن هذه الدراسة لا تفترض اية قوى تخرج عن التاريخ ، أو من قبضته أو قبضة العناصر الاجتماعية التي يتألف منها دياكتيكه . إنها تهتم فقط بالناحية التي تميز ادوار التاريخ المختلفة وتحولاته الكبرى ، إن هي سوى وضع فكري عقائدي معين ، طريقة جديدة في الشعور ، تحول في نظرة الانسان الى العالم يميز هذه الادوار والتحولات ، ويعطي كلا منها شخصية ذاتية مستقلة . انها دراسة لا تنكر اهمية العنصر الاقتصادي أو أي عنصر آخر في تحديد مجرى التاريخ ، ولكن ، مهما قيل في أهميتها منفردة أو مجموعة ، فان العناصر الفكرية العقائدية ، عندما تندمج وتتجمد أو تبلور في موقف عقائدي انقلابي ، أو فيما نسيه هنا بالايديولوجية الانقلابية ، تصبح ذات أثر كبير في التاريخ ، هذا إن لم نقل إنها تسمي العنصر الذي يشكل القوة الدافعة فيه . فجميع العناصر التي يتشكل منها دور تاريخي معين ، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية ، ومن اهواء ونوازع وميسول وأعمال وحركات وأفكار وقسم ، تشكل كلها التعابير الخارجية عن التجربة الايديولوجية الاساسية .

ان ما سماه كنتث بالقصد القَبَلِي ليس سوى التركيب غير المشروط الذي يميز القصد الأخلاقي . فلهذا كان مضمون هذا المطلب يبقى شكله غير

مشروط . ينطبق الشيء ذاته على ما اسمه هنا بالأيديولوجية الانقلابية . ان مضمونها يتغير كثيراً ، ولكن شكلها واحد غير مشروط . لهذا لا يصح الاعتراض على هذه الدراسة لأنها تحاول ان تحدّد الشكل الذي تنطلق منه الانقلابات الصحيحة دون تعيين مضمون لهذه الانقلابية ، لأن أهميتها تكن في هذه الخاصة ذاتها . انها تفصل بذلك بين الشكل الانقلابي الكامل غير المحدود ، وبين الانقلابيات المختلفة التي حدّدت مضمونها ، فكانت مشروطة في اوضاعها وظروفها التاريخية الخاصة فقط . فهي بتحديد هذا الشكل العام ، تعين الصعيد الذي لا مفر للحركة العربية القومية الثورية من دخوله ، وبذلك تدعوها الى تجاوز ذاتها باعلان طريق التجاوز . يجب على الحركة العربية الثورية إذن أن تصنع التاريخ ؛ أو بالأحرى يفرض عليها منطق المرحلة الانتقالية التي تمر بها ان تصنع التاريخ ، ولكنها ، كما تتمكن من ذلك ، لا يجوز لها أن تقتصر على تحولات سياسية اجتماعية ، مهما بلغت درجة أهميتها ، بل عليها ان تتجاوزها الى الصعيد الروحي والنفسي ، فتحوله من جذوره وتبني الانسان العربي الجديد .

عندما نقول مثلاً ان زيداً كان عربياً ، شجاعاً ، حارب ، تزوج ، شاخ الخ... فاننا نضفي على زيد صفات متعددة ، ولكن كلمة زيد كانت واحدة في جميع هذه العبارات تتميز بالمعنى ذاته فيها ، فزيد اذن شخص يختلف عن هذه الصفات ، أو شخص تحدث فيه هذه الصفات . وعندما نرجع صفة الانسان الى زيد وعمره وإلى جميع الناس فنقول : هذا انسان وذلك انسان ، كانت كلمة انسان واحدة في جميع الحالات ، وان كان الافراد الذين ترجع اليهم يختلفون فيما بينهم ؛ فكلمة انسان اذن حقيقة تختلف عن هؤلاء الاشخاص في فرديتهم ، أو بالأحرى هي حقيقة تتجسد فيها تلك الفرديات . ان الشيء نفسه ينطبق على الانقلاب أو الأيديولوجية الانقلابية ، فعندما نتكلم عن الأيديولوجية الشيوعية ، أو النازية ، أو الليبرالية ، أو المسيحية ، أو عندما نقول ان تلك أو هذه الأيديولوجية تتميز بكذا وكذا من الصفات ، فاننا

نعني ان هناك شيئاً نظهر فيه هذه الاحداث والصفات . الدراسة هذه محاولة في تحديد شكل هذا الشيء بإطاره العام . ان لكل ايدولوجية انقلابية خصائصها ، ولكن في تاريخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تميز ذاتها فتكشف عن تشابه عام يمكن تمييزه بوضوح . فهي دراسة فلسفية اجتماعية انقلابية تنشأ على النقص وتعني التدمير ، تدمير الوجود التقليدي القائم ، وتقوم على الدعوة الى الثورة الدائمة . ان دراسة فلسفية اجتماعية تدعي الثورة والانقلابية ولا تهاجم الوجود القائم وتدعو الى تدميره ، ككل ، في أعماق أعماقه ، لا تشكل انحرافاً فقط بل خطراً على كل فكر فلسفي اجتماعي انقلابي ، ويحسن المؤلف ألا يتعرض لها ، وبالقارىء ألا يقرأها . فان لم يكن القارىء من الذين يريدون تدمير الوجود العربي ككل ، ومن الذين يريدون تجاوزهم تجاوزاً عقائدياً ثورياً ، ومن الذين يحسون بشعور باطني يدفعهم نحو هذا التجاوز ، فليترك هذه الدراسة جانباً ، إنها ليست له . تحاول هذه الدراسة أن تعبر عن الناحية التهديمية التي تنطوي عليها كل ايدولوجية انقلابية . قصدها الاول الهدم ، هدم التقليد العقائدي الذي يسود الوجود العربي ، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية .

مهجة الفكر الفلسفي الاجتماعي ، في مرحلة انتقالية كالمحلة التي نمر بها ، تقوم على النقص والتدمير وليس على التبرير . ان الخلق والتدمير ينبعان من المصدر نفسه ، ويسيران جنباً الى جنب .

تستطيع الحركة العربية القومية ان تتميز في هذا الشأن باتجاه من ثلاثة : انها تستطيع أولاً ان تكشف عن سنن المراحل الانتقالية فتتبعها ، وبذلك توفر نشاطها ، وتربح ذاتها من آلام الخيبة والفشل ، وتختصر طريقها الى المصير الجديد . وتستطيع أيضاً ان تقاوم تلك السنن أو على الأقل الاتجاهات الاساسية التي تسود هاتيه المراحل ، وهذا يعني أنها تتمزق وتبترق في قواها ، وتعبز عن تحرير الوجود العربي من اسباب الضعف والتفسخ التي تحيط

به . كما تستطيع ان تحاول تجميد الازواح العربية ، ومقاومة امتداد القوى التي تهدمها ، يعني أنها تؤخر ميعاد التهديم فقط فتجعله اشد واعمق .

تجد الحركة العربية نفسها الآن والى حد كبير ، فريسة الاتجاهين الثاني والثالث ، حيث نجد إما عجزاً أو قصوراً عن ادراك تلك السن على صعيدها الايديولوجي المحض ، واما محولات مقصودة في تجميدها او توجيهها خارج كل اتجاه يؤدي الى تجاوزها مع هذه السن .

اننا نجد في كتابات عدد قليل من المفكرين القوميين الثوريين عناصر عديدة تعبر عن هذه الانقلابية المتكاملة ، ولكنها عناصر مبثورة . ولكي تكون فعالة يجب ان ترتفع اولاً الى صعيد الوعي الانقلابي المحض ، وان تتجمع ثانياً فتنمو وتتلور في تركيب ايديولوجي انقلابي عام . تعني الحركة العربية الثورية ، بحكم من طبيعة المرحلة التي تمر بها ، بناء مجتمع جديد . غير أنه يستحيل بناء ذلك المجتمع دون فرض فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية جديدة ، ومطلق حركة لا تتلور في هذا الشكل هي حركة عاجزة عن بناء المجتمع في تكامله الانقلابي الصحيح . ان جميع النكسات التي اصابته الحركة العربية ، وجميع اشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان فلسفة حياة جديدة ، أو بكلمة أخرى ، ايديولوجية انقلابية .

*

يقول الكثيرون ، وخصوصاً دعاة الاتجاهات الفلسفية التجريبية في اميركا وانكلترا ، إننا نستطيع التحقق مما نشاهده فقط ، وان المفاهيم العقائدية او التراكيب الايديولوجية ، باعتبارها مدركات مجردة او افتراضية وتصورات ذهنية تخرج عن نطاق التجربة او التحليل العلمي ، لا يمكن التمييز عنها ببن عامة أو شكل علمي . ولكن المذاهب العقائدية هي وقائع تملأ السمع والبصر ، وهي تخضع للملاحظة والتحصيل والتحليل . فأين اذن هي الوقائع التي تزيد واقعية على المادية الديالكتيكية او مبدأ الصراع الطبقي ، على الدولة

المطلقة أو مفهوم الفوهرر ، على مفهوم حقوق الانسان أو المفهوم المسيحي ، على مظاهر الوثنية أو الطوطمية ؟ أي واقع هو اكثر واقعية و اكثر حسية من تجارب الافراد الذين عانوا ولا يزالون يعانون تلك المذاهب ؟

ان فيورباخ نفسه أكد بأن أطوار تاريخ الانسانية تتميز عن بعضها بعضاً بنحولات دينية فقط . وانجاز ذاته لم يتردد عن الاعتراف بأن هذا المنطق صحيح ولكنه ينطبق على الاديان العالمية الثلاثة : البوذية والمسيحية والاسلام ، لأن الاديان القبلية والقومية نشأت عفوية ولم تتخذ طابعاً تبشيرية ، كما انها خسرت كل قوة على المقاومة عندما زال استقلال القبيلة .

تؤثر هذه التراكيب الايديولوجية في نفسية المجتمعات ، وتحدد نظرتها الى العالم ؛ فان كان الله الواحد أو آلهة الوثنية غير موجودة ، وليس من دليل على ذلك فما لا شك فيه أن الايمان بهذا الوجود أثر في تحويل الثقافة ، وتحديد سلوك الافراد والمجتمعات ، كما لو كان الامر واقعاً تجريبياً ؛ واذا كانت الاديان أو حرية الارادة أو الحقوق الطبيعية من تصورات الخيال ، وليس لها وجود موضوعي ، فما لا شك فيه أن الايمان بها كان له اثر لا يقل عن الاثر الذي تتخذه لو كانت حقاً موضوعية تجريبية . فالصور والمجتمعات التي عايشتها ، عبرت عن ذلك بكل قواها النفسية . قد تكون الفرويدية مثلاً غير موضوعية وغير تجريبية ، ولكنها قبلت بهذا الشكل ، القبول هذا جعلها تؤثر في القرن العشرين ، كما لو كانت موضوعيتها ثابتة بشكل مطلق . كذلك ايضاً الماركسية ، قد تكون لا تتميز بقدر يذكر من العلمية التي زعمتها لنفسها ، ولكن الدور الذي تقوم فيه ببناء نفسية مجتمعات وحركات عديدة وفي تحديد العقل الحديث أمر ينم عن تجربة حية تتجاوز كل حجة علمية تجريبية .

ان العالم الذي نعيش فيه عالم مترجم ، عالم مترجم أحداثه باستمرار ، فنتأثر بهذه الترجمات ونحيا بها ، لهذا ، كانت الافكار ، في بعض الحالات ، أقوى من الفرائز الطبيعية ذاتها ، ومن الحياة نفسها ؛ فكثيرون من الناس

يفضلون الموت جوعاً بالرغم من وجود الطعام ، لأنهم يؤمنون بأن الطعام الموجود ممنوع عليهم دينياً . أشار هوك في التعبير عن هذه الناحية ، بأن السحر والسحرة امر غير موجود وخرافة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن مشكلة السحر والسحرة أثرت تأثيراً كبيراً في تاريخ اوروبا وقضت على حياة الملايين .

قال دانيال وبستر عن الثوار الاميركيين انهم ذهبوا الى الحرب بسبب مقدمة ، وحاربوا سبع سنوات في سبيل بيان .

ان المبدأ القائل بأن الأرض جسم مسطح كان مبدأ غير علمي ولكنه ساد وقائع السفر في البحر لقرن عديدة . لقد كان يمنع ، في كلمة مامفورد ، بحارة القرون الوسطى من التوغل بعيداً عن الشواطىء بشكل أشد من تهديد المدفع .

قد تكون مبادئ لوثر هלוسة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن تأكيده على الضمير الفردي مهّد الطريق أمام مبادئ المساواة والحرية والتمثيل الشعبي وحق تقرير المصير ، التي أصبحت فيما بعد قاعدة مجموعة من الثورات اضطرمت ليس باسم كرامة البعض ، بل باسم كرامة الجميع .

كانت هذه المواقف العقائدية دائمة الأثر في التاريخ وتشكل لمحتة . لهذا رأى جوته أن أهم قضية في تاريخ الانسان ووضعه هي قضية الخصام بين الايمان والاحاد ، وأن الادوار التي يسودها الايمان هي احسن ادوار الانسان . لا شك ان جوته يلقى أذنساً صاغية فيما يتعلق بالخطر الأول ، اما فيما يتعلق بالخطر الثاني فمن الممكن ، وكثيرون قالوا بذلك ، تقديم حجة أقوى تقول ان الادوار التي ضاع فيها الايمان هي اجمل ادوار الانسان . ان تولستوي جعل من الايمان احدى القوى الاساسية التي يعيش بها الانسان ، كما رأى أن فقدانه يعني في الواقع انهيار الفرد والمجتمع . ان عدد الفلاسفة والمفكرين ، الذين كشفوا عن دور الايمان بقطع النظر عن موضوعيته او صحته ، كثيرون .

إنّ المسألة الانسانية الأولى التي عاناها بعضهم كنيثته وكافكا كانت
’مختصر ب : ليس هناك من إله ولكن يجب أن يكون هناك إله .

فان كان هناك مفكرون كثيرون كفار ، او دركهائم ، او باريتو ، او
يونج ، او فروم ، او هكسلي ، او راسل ، او لوبون ، او ماك دوجل اظهروا
اهتماماً بدراسة الدين ، فليس لأنهم يؤمنون بأي دين من الأديان ، كما ان التأكيد
على قصور التفسير الطبيعية المحضة لم يكن يعني عند هؤلاء ولاءً لدين معين او
منطق ديني في الحياة . ان انشغالهم بالموضوع لم يكن تعبيراً عن ايمانهم ، بل
تعبيراً عن اهتمامهم بظاهرة اجتماعية ذات أهمية كبيرة .

لهذا ، يجب عند دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ أن
ننظر اليها في جميع مظاهرها من المسيحية حتى النازية . فكما اننا ، في دراسة
طبيعة الدين ، يجب ان نشمل منظمي الحروب والمذابح وشتى الوان التعذيب ،
كما نشمل أوجستين وسان فرنسيس ، تلك هي الحال أيضاً في دراسة
الايديولوجية ، بجميع ما تركز عليه أبعادها من واقعية ؛ إنها دراسة لاتتطوي
على اية محاولة في تقييم العقائد والمذاهب والايديولوجيات التي تكن وراء
الانقلابات ، وقيمتها الاخلاقية او الفلسفية او المفاضلة بينها من هذه الناحية ،
إنني أحاول فقط أن احدد الشكل العام للايديولوجية الانقلابية دون مفاضلة
بين المضامين التي تتخذها عبر التاريخ .

على الفكر الاجتماعي أن يدرس التجارب الايديولوجية الانقلابية في
واقعتها المجردة الصارخة ، بتجرد وموضوعية العالم الطبيعي ، ودون اي تقييم .
ولكن كثيرين هم الذين كانوا يحاولون دائماً ان يحددوا الانقلابات والتجارب
الايديولوجية الانقلابية تحديداً تقييماً يتجانس مع بعض القيم التي يؤمنون
وببشرون بها ؛ فهناك مثلاً من يرى أن الثورة الشيوعية في روسيا ليست ثورة ،
لأن الثورة والعنف لا يلتقيان . وهناك من يرى أن صفة الثورة تقتصر على تلك
الأدوار التي يزيد ويتسع فيها نطاق الحرية . ولكن تاريخ الانقلابات والثورات

هو تكذيب صارخ لتحديدات كهذه ؛ كانت الثورات دائماً تعتمد العنف ، وكانت دائماً تحد من الحرية . اما القول بأن هذه النواحي السلبية في الثورات جانبية لا تتصل بحقيقتها أو أنها مظاهر رجمية ، وهو موقف ينتجيه بعض المفكرين عادة في محاولتهم تحرير الثورات والانقلابات من بعض التناقضات التي تقع فيها ، فهو قول مردود . فان كانت جميعها تعاني هذه المظاهر أصبح من العبث العلمي وصفها بأنها مظاهر عرضية . ان ارنست مثلاً ترى ، على العكس من ذلك ، ان الحرية وجدت لنفسها مكاناً احسن في البلدان التي لم تقم فيها ثورات ، مها كانت السلطة القائمة فيها قاسية ، وأن هناك حريات مدنية في البلدان التي فشلت فيها الثورات اكثر من تلك التي نجحت فيها .

ان منهجية العلم هي دراسة الوقائع بشكل موضوعي مجرد ، ودراسة التجارب الابدولوجية ، كالدراسة هذه ، تكون علمية إن هي حققت هذا الشرط ، وهذا ما نحاول عمله ؛ وعلى كل دراسة تعتمد على المنهجية العلمية في تحليل الابدولوجيات الانقلابية ان تكون تجريبية الى ابعد حدود الكلمة ، أي أن عليها ان تقوم بتحقيق استنتاجاتها عن طريق تحريتي الوقائع وليس عن طريق التفكير المجرد عن طريق الاستقراء وليس عن طريق الاستنباط . صحيح ان متابعة المنهجية العلمية في موضوع كهذا لا تستطيع أن تقوم بالتجارب بقبية تمحيص نظرياتها ، اي بملاحظة التحولات الجارية في المظاهر التي تدرسها ، عن طريق احداث قصدي لتغيرات في الاوضاع التي تنشأ فيها . ولكن التجارب ، في هذا المعنى ، ليست الاساس الوحيد للمعرفة التجريبية ، فهناك ايضاً الملاحظة ، وهو الاسلوب الذي تستخدمه عندما لا تستطيع ان تحول الاوضاع التي تنشأ فيها المظاهر . فبالرغم من أننا لا نستطيع ان نجري التجارب في دراسة فلسفية للإبدولوجيات الانقلابية لا يمكننا ان نتحرر من واجب دعم استنتاجاتنا وتبريرها باعتماد التجارب التاريخية ، واعتمادها في جميع ما تقدمه من امثلة .

ليست مظاهر العنف والتعصب والاستبدادية مثلاً من احتكار النازية كما توحي بذلك عدة دراسات حديثة ، كدراسة «الشخصية الاستبدادية» لأدورنو

التي تقف على الشخصية النازية فقط ، وكدراسة بريلتون في الثورات وهي تسقط من حسابها النازية وتقتصر على الثورات الفرنسية والشيوعية والانكليزية والاميركية . انها دراسات تتركز في معظمها على ما يُسمى بثورات اليسار وثورات اليمين ، وهي في الواقع تسميات مبهمة تتغير في معناها من مرحلة الى أخرى تبعاً للموقف المعائدي التقييمي الذي يتخذه الباحث تجاهها . ان اول فروض المنهجية العلمية تلزمنا بدرس الظاهرة التي نعالجها بالتجرد ذاته في جميع اشكالها . نستطيع من ناحية اجتماعية أن ندرك مثلاً كيف ان الدراسات التي قامت في الغرب اثناء العقدين الرابع والخامس من هذا القرن ، انتقدت ما أسمته « بالاستبداد اليميني » ، وكيف انها تتركز الآن على ما تسميه « بالاستبداد اليساري » . ولكن هناك في التاريخ اشكالا أخرى من هذا الاستبداد ، وكل دراسة فلسفية اجتماعية رزنية يجب ان تقارن بينها كلها او بين أهمها . وما نحتاج اليه لا يقتصر على شكل واحد من اشكال الظاهرة التي ندرسها . ففي موضوع الثورات مثلا ، على أية دراسة عميقة لظاهرة الثورات ان تشملها في جميع اشكالها ؛ وينطبق الشيء ذاته على دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية التي يجب ان تمتد اليها كلها او الى أهمها أي يجب ان تكون فلسفية اجتماعية .

تتبع هذه الدراسة طريقاً فلسفياً تاريخياً ، فتصف وتحلل الخصائص والميزات العامة التي تشارك فيها جميع ما يمكن ان نسميه بالايديولوجيات الانقلابية . ان الايديولوجية ، في هذا المعنى ، هي اية فلسفة حياة تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته . والانقلابية في الايديولوجية هي اية ايديولوجية تفسر هذه العلاقة من جديد ، فتنتقض فلسفة حياة الوجود القائم وما يأتي معها من نظم وقيم . ان عبارة جديد هنا ، لا تعني ان عناصرها يجب ان تكون جديدة - ان من الصعب جداً ان نجد في هذا المعنى ايديولوجية جديدة واحدة في التاريخ - بل ان تهدم ، باسم مفهوم جديد في الانسان والحياة لم يتعوده الناس بعد ، الايديولوجية

التقليدية القائمة ، وتحاول تحرير العقول والنفوس منها باسم المفهوم الجديد الذي يُريد ان يحل محلها في تحديد وبلاورة جميع مظاهر الحياة على صورته . اما الدرجة الانقلابية التي تتحقق في الايديولوجية ، والانقلابية تختلف طبعاً من ايديولوجية الى اخرى ، فانها ترتبط بمقدار التكامل الذي يتحقق لها في التفسير الجديد الذي تعطيه عن الانسان في علاقته مع التاريخ ، وبمقدار الرفض الذي تواجه فيه الوجود التقليدي .

مفهوم الايديولوجية الانقلابية الذي نبديه مبني اذن على قاعدة علمية ، لأنه نتيجة مقارنة عامة لتجارب انقلابية تاريخية ، يمكن الرجوع اليها والتحقق منها . ان العالم المادي نفسه الذي نتصل به عن طريق أحاسيسنا وفي معاناة مباشرة ، وليس عن طريق القوانين العلمية ، هو عالم بعيد أيضاً عن السنن الموضوعية التي يكشف عنها المختبر . ان الشجرة التي نتأمل في جلالها او جمالها قد تكون مركبة من مجموعة لا نهاية لها من الذرات ، ولكنها لا تتكشف لنا عن ذاتها ، كما لا ندرك أنها كذلك . ان هذه الشجرة العلمية بعيدة كل البعد عن وقائع حياتنا اليومية او وضعنا الانساني ، ولا يمكن النظر اليها بشكل يتميز بأية قيمة انسانية . هذا ينطبق على كثير من الحقائق العلمية الموضوعية التي لا تتأخر عن اعطائها ولاءها الفكري ، ولكنها تعجز عن الانسجام مع الحياة كما نحبها . ليس لون الوردة تموجات في الاثير ، وهو يمثل في تجربتنا الانسانية حقيقة تختلف تماماً عن الحقيقة التي يمثلها في المختبر . فكما ان احساسنا يفرض علينا اعطاء لون الوردة او الشجرة حقيقة هي غير حقيقتها الموضوعية ، كذلك ايضاً الايمان بالايديولوجيات الانقلابية في شق الوانها كان دائماً ام بالنسبة الى سلوك الانسان وتحولات الوضع الانساني من أي مبدأ علمي ينفي موضوعيتها أو صحتها العلمية والتجريبية .

يصف كراش الحياة ، من هذه الناحية الانسانية المحضة ، بأنها فنّ يتبمه الانسان تبعاً لموجبات ذاته ، وليست علماً يتقيد بنتائجه . فالطبيعة لا تتطوي على مقاصد تتوافق مع اهواء الانسان ، او اهداف تفتتح لمنازعه وميوله

فتجعل من الممكن له ان يحد في اهدافها تحقيقاً لما يصبو اليه .

تخسر الحياة رونقها وبفقد الوضع الانساني معناه إن نحن رأينا فيها فقط وقائع واحداثاً ومظاهر تتجمع وتتتابع دون قصد ، ولكنها يسترجمان الرونق والمعنى عندما يرتبطان بحقيقة تسودهما . فدون حقيقة من هذا النوع تنكش انسانية الفرد لأن الحياة ، على صعيد انساني ، تعني الوجود امام معنى ، ومعنى مطلق . دراستي هذه اوحى بها تفكك الوجود العربي ، والفراغ الايديولوجي الذي يلزم الحركة العربية ، والاعتقاد بأن اقرب الطرق الى معالجة التشويه الذي يحيط بها وما يتبعه من ثمر هو مقارنة الادوار الانتقالية الانتقالية في التاريخ ، والكشف عما يسود هذه الادوار من اتجاهات او سنن . ان ذلك يعني الكشف عما يرقب الحركة العربية الثورية من مصير ، او بالاحرى ، الطريق الذي يرقبها لأنها حركة تمر في دور انتقالي يماثل تلك الادوار الانتقالية . فان كانت تلك الادوار عبرت عن ذاتها بايديولوجية انقلابية معينة ، وجب اذن ان نرقب قيام ايديولوجية انقلابية مماثلة

لها دراسة لا تتبع طريق اللاهوت فتتأمل في طرق القدرة الالهية وفي الكشف عن علاقتها بالعالم ، وهي لا تتبع التقليد الميتافيزيقي فتحاول الكشف عن طبيعة الكون او العالم ، وهي لا تحاول أن ترجع التاريخ الى بعض اطواره البدائية الاولى كالعقلانية ، او تفسير حركته بأسلوب هييجلي او ماركسي يجعل منه تعبيراً عن مبدأ واحد يسوده ، وهي تتبع طريقة كونت او سبنسر او مورجن ، فدرى في الاجتماع حركة تنتقل عبر اطوار معينة كي تنتهي في طور نهائي يعطي التاريخ معناه ، ولكنها تحاول ان تقارن الايديولوجيات الانتقالية المختلفة في التاريخ كي تكشف عن الخصائص المشتركة بينها ، والعناصر التي يتشكل منها التركيب العام الذي يسودها .

إن من يدرس هذا الكتاب يرى إذن ان هناك مفهوماً فلسفياً أساسياً

واحداً يسود جميع اجزائه ويربطها في وحدة منسجمة . انه ينطلق من مفهوم ثوري ايدىولوجي واضح كي يصل عن طريق الاستقراء العلمي وبسلسل منطقي ، الى الكشف عن واقع الانقلابات والثورات المعقد .

ليس مهمنا الآن تحديد الايدىولوجية الانقلابية ، ولا ان يكون هذا المفهوم الاساسي حقيقياً في شكل مطلق ، بل ان يكون ملائماً ، أي قادراً على اعطائنا تفسيراً منسجماً عن الواقع الذي ندرسه . هذا هو اسلوب جميع العلوم التي تحتاج الى مدركات أساسية . فالتعميم اساس العلم وكل منهجية علمية . وعندما نحاول تفسير واقع ما نلاحظه ذلك يعني دمجاً في سنة عامة . فإن نحن لم نطرح من حسابنا المميزات الفردية والاضاع الخاصة التي تعايش ذلك الواقع ، يصبح أي تعميم أو مبدأ او سنة عامة مستحيل . حاول الانسان طيلة عشرات من العصور ان يأمر الطبيعة ويتحكم بها عن طريق قواعد يحملها اليها من الخارج . انها الطريق الروحي الذي يعتمد على دين وصلاة وسحر . ولكن الانسان ما لبث بعد تجارب لا تقع تحت حصر أن لاحظ بأن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها ان يتحكم بالطبيعة هي ان يطيعها . ان سوفي عتبر عن ذلك عندما رأى ان اكتشافات العصر الحديث المتعددة تعود كلها الى شيء واحد هو « الكشف عن ارادة الاشياء » . وهكذا نحن ايضاً ، ان اردنا أن نحقق ما يمكن ان نسميه بالانقلاب العربي ، وجب علينا ان ندرس علماً حقيقة الانقلاب في التاريخ ، والعناصر التي تتألف منها ، والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه ونعمل بوحه .

ان الفائدة المرجوة من التاريخ هي مساعدتنا في تحديد مصيرنا ، وفي تجنب الاخطاء التي رافقت الادوار الماثلة للدور الذي نمرّ به ، وفي الكشف عن الاتجاهات التي تسوده . لهذا ارجو ان تفيد الحركة العربية القومية الثورية من تجارب التاريخ فلا ينطبق عليها قول هيجل : « لم تتعلم الشعوب شيئاً من التاريخ » .

الطريق الوحيد لاشادة التنظيم الفكري الايدىولوجي في الحركة العربية

الثورية ، وازالة المفاهيم السطحية والمنهجية التي ترافق المعنى الانقلابي فيها ، هو دراسته في مظاهره التاريخية المختلفة .

والمقارنة او امكانات المقارنة اول شرط في اية دراسة علمية . ان للحركة العربية القومية قدراً خاصاً بها وهو المستقبل الذي تنشئه لذاتها . ولكن يستحيل عليها تحضير هذا المستقبل دون معرفة الماضي . فمعرفة هذا الماضي هي التي تكشف لها اتجاهات الانقلابية العميقة وتثير طريقها في اتخاذ المواقف التي يجب عليها اتخاذها في بناء مستقبلها . تكون دراسة الوقائع الاجتماعية ذات فائدة عندما يمكن ترتيبها بمجموعات محددة ، بشكل يسمح بالكشف عن اتجاهات المجتمع والتاريخ . ان العلم هو تحويل التعدد الى الوحدة ، وهو يحاول ان يفسر مظاهر الطبيعة او الاجتماع ، التي لا تقع تحت حصر ، بتجاهل ذاتية الاحداث والاشياء والتركز على العناصر المشتركة بينها ، ومن ثم استنتاج بعض السنن التي تسودها وتعطيها معنى . هذا الميل الى فرض النظام على الفوضى ، والوحدة على التعدد ، والانجام بدلاً من التناقض ، قد لا يكون نوعاً من الفريضة الفكرية ، او قوة عفوية دافعة في العقل ، كما حاول هكلي مثلاً تحديده ، انه ، وهذا لا شك فيه ، خاصة اساسية في الفكر او العقل تأتيه من معاناة الوضع الانساني .

الدراسة هذه في منهجيتها ، لا تتعارض مع المنهجية العلمية التجريبية وان كانت تدلي ببعض الاستنتاجات التي تتجاوز الترتيب او التجميع المحض للتجارب . انها تمتد تحليلاً تجريبياً للموضوع ، اي انها تقتصر على ملاحظة المظاهر والوقائع وترفض تطبيق اية اعتبارات ماورائية . هذا التحليل هو تحليل مظهري ، اي انه يهتم بالاحداث والتجارب والوقائع ، وحقيقته تقوم في واقع وليس في أحد الاحداث المجردة . فعندما نتكلم عن وقائع الايديولوجية الانقلابية ، يهتم هذا النوع من البحث بوجود الوقائع وليس بصحتها ، بواقعها وليس بمعنصر الحقيقة فيها .

*

القضية الأولى في التعريف ليست الكلمة التي نستخدمها بل المظاهر النفسية والاجتماعية والثقافية التي يعود اليها . فليس هناك ، في الواقع ، أي اعتراض في استخدام أية عبارة أو كلمة لتبيان أحد المعاني التي نريدها ، شرط أن نعيّن المعنى بوضوح . ان الكثير من المشاحنات والخصومات الفكرية الفلسفية ترجع الى الخلط بين التحديد والمظاهر التي يحاول التعبير عنها ؛ لقد كان بإمكان الفكر الإنساني أن يوفر الكثير من الجهد والنشاط والوقت لو احتفظ دائماً بهذه العلاقة وانطلق منها .

اننا ، عندما نقرأ في أحد الكتب الفلسفية مثلاً ، كلمات كالعقل ، العقلانية ، الدين ، القانون الطبيعي ، الطبيعة الانسانية ، الحرية ، الذات الخ... لا نرقب أن نجد معناها في صورة نحملها في ذهننا ، أو في حادثة ندركها ادراكاً مباشراً . لهذا كان أول ما يجب صنعه أن نسأل عما تعنيه هذه أو تلك من الكلمات ، تبعاً لفرضيات وفلسفة الدارس المستقصي . فعندما يُقال ان الماركسية أقل مثالية وتنكراً للدين من الغرب فاننا نستعمل في الواقع ، كلمات لا قيمة لها ، لأن قولنا يفترض ان الكلمات تتطوي على المضمون الفلسفي ذاته شرقاً وغرباً ؛ فلما نحن أتبعنا التحديد الغربي للدين ، أو المفهوم العام الذي يحمله عنه لوجدنا أن ادياناً شرقية كالبودية والكونفوشية تنحو شطر الالحاد . يجب الانتباه الى ان الكلمة ذاتها في مذاهب فلسفية او دينية مختلفة تعني اشياء مختلفة ومتناقضة ، وهذا يفرض علينا أن نكرن على بيئة من المعنى الذي نعطيه للكلمات عند استخدامها أو عند الرجوع اليها . كانت الكلمات عاجزة دوماً عن نقل ما يُراد منها ، وقاصرة في تصوير ما يُنقل بواسطتها . فمن افلاطون الى يومنا هذا ، كان المفكرون يعانون من هذا النقص ويشيرون ضده . أسمى جون بولمان هذه الظاهرة « الارهاب في الادب » أي عدم الثقة بقسرة اللغة على التعبير عما يُطلب منها .

ان الابهام الذي 'يحيي' بمعنى الثورة يسمح باعطائها مفاهيم عديدة ؛

يرجع ذلك الى تعدد الاشكال الثورية ، والى طبيعة المظاهر الاجتماعية التي يسودها تمقيد كبير . فهناك من يقصر معنى الثورة على استبدال طبقة حاكمة بطبقة اخرى . وهناك من يرى الثورة باستبدال نظام سياسي شرعي قائم باسلوب غير قانوني يستند على العنف . لهذا ، يجب اولاً وقبل كل شيء ، تحديد المعنى او التحولات الاجتماعية النفسية التي ندلّ عليها ، او نريد تعيينها بالتمريف الذي نستخدمه . كما ان هناك ايضاً من يذهب في تحديد معنى الكلمة بعيداً فيرى ان هناك ثورة عند قيام فئة ما بالاستيلاء على السلطة واستخدام العنف . لا شك ان هذا تحديد خاطيء عاجز ؛ فالعنف السياسي لا يعني قيام انقلاب ، بينما قيام انقلاب ما يعني العنف السياسي . ان جميع الانقلابات الكبرى اعتمدت على العنف الذي كان دائماً يرافقها . اما ان العنف السياسي لا يعني الانقلاب فذلك ظاهر جلياً في الثورات العديدة التي تعرضت لها اميركا اللاتينية ، والتي كانت تقتصر على تغيير رجالات الحكم فقط ، فلا تمتد منهم الى النظام الاجتماعي او السياسي او العقائدي .

تفيد الثورة في المعنى الماركسي تفسير علاقات الملكية والانتاج ، ولكن معظم المفاهيم العامة الجارية في الثورة تمتد الى ثورات سياسية لا تنطوي على تفسيرات في علاقات الملكية . ان هوك يلاحظ بان الماركسيين انفسهم يصفون كومون باريس بالثورة الاجتماعية ، على الرغم من كونها لم تحاول خلق الاشتراكية . ان بريقتون يحاول ان يتجاوز هذا النقاش حول تعريف الثورة فيقول بما ان الحركات التي يتركز عليها كتابه تسمى عادة بالثورات ، فانه يسميها هو ايضاً بالثورات .

إن أي حكم تجريه على أي انقلاب من الانقلابات يفترض حكماً على الانقلابات جميعها ، أي يجب ان يكون حكماً نستمد من مفهوم عام في الثورات والانقلابات كظاهرة اجتماعية تاريخية عامة وكتحول جذري في اقدار الشعوب . اما الأحكام الاخلاقية حولها فهي في عبارة بارديبايف أحكام عابثة دون فائدة كآية أحكام أخرى من هذا النوع نثيرها حول الحرب

والزوال أو الفيضان . ف عندما اقول ان المسيحية او الاسلام او الكونفوشية أو ثورة عام ١٧٨٩ ، او عام ١٩١٧ ، او النازية ، عند ظهورها وفي ابتدائها الديناميكي ، بأنها انقلابات كبيرة فأنني أعني أن الحركات تلك كانت تحولات كبيرة في التاريخ احدثت فيه تغييرات في المشاعر والافكار ، والتقاليد والقيم ، والنظم الاجتماعية والسياسية ، والاحاسيس الفنية السائدة . انها انقلابات لانها اعطت المجتمع ذاتية روحية ونفسية جديدة ، والعقل اتجاهاً جديداً في الاخلاق والسياسة والفن والاجتماع والادب والعلم . ان الحكم عليها او قياسها يجب ان يتم على ضوء هذه التحولات ودرجتها ، وليس على اساس اخلاقي . كما ان اية محاولة تفرق تحديد الثورات والانقلابات بمان أدبية هي محاولة غير علمية . فالمعاني قد تكون أداة فعالة في القضايا السياسية أو اشكال الصراع فيها ، ولكنها تكون عثرة عندما نستخدمها في تحديد اتجاهات تاريخية اجتماعية وفي تحديد وقائنها . إن كلمة انقلاب تعني في هذه الدراسة كل حركة ثورية تعطي ، أو بالاحرى نحاول ان نعطي المجتمع تركيباً نفسياً وروحياً جديداً ، يقتلع جذور التركيب التقليدي البائد ويحول جميع مظاهر الاجتماع بما يتناسب مع التركيب الجديد . أما استخدام كلمة انقلاب بدلاً من ثورة فيرجع الى كون كلمة انقلاب تنطوي على عمق وجذرية ايجابية في التفسير والتحويل لا تنطوي عليها كلمة ثورة . ان ما يصنع الانقلاب ليس العنف او حتى تغيير النظم السياسية الاجتماعية في ذاته ، بل التحول الجذري في النفسية العامة ، وفي موقف الحركة او المجتمع العقائدي من الحياة . ان النقطة الاساسية في هذا التعريف هي تحديد الانقلاب كتحويل عقائدي روحي ونفسي يخلق شخصية الفرد او المجتمع من جديد . لهذا ، وكى تصح التسمية التي اعنيها في الانقلاب ، يجب ان يجري تغييراً عميقاً في وجود الانسان ، وفي موقفه من التاريخ ، وفي نظره الى الفرد والحياة . ان جميع الانقلابيين الكبار اعتبروا مشكلة الانقلاب مشكلة تحول أخلاقي وروحي وعقائدي ولهذا فان الحل كان يرتبط بنشوء فلسفة حياة او ايدولوجية جديدة

اذ درنها يستحيل نشوء التحول المقصود . ان هؤلاء الانقلابيين كانوا يتخذون في نظر الاتباع صفة الانبياء والرسل بسبب ما كانوا يحدثونه من وحي وايمان . ان الانقلاب الحقيقي في هذا المعنى يستحيل حدوثه على أسس اقتصادية او سياسية لان انقلاباً ، من هذا النوع ، ينبع من مصدر مثالي اجتماعي يعجز عن بلورته ميل الى اجراء تغييرات سياسية او اقتصادية فقط . ان الانقلابي يجب ان يؤمن ، في الواقع ، بعالم جديد كي يتمكن من تحقيق انقلابه وتجديد دنياءه . والجماعات التي تسرع الى انجاز تحولات انقلابية عنيفة كبيرة تشرع عادة انها تملك قوة لا تقارم ، تعتمد عليها دوماً . والاجيال التي تضمنها تؤمن ايماناً يتجاوز حدود المعقول بقدرتها وفعالية هذه القدرة على بناء التاريخ من جديد . لا يعترف الانسان بذاته ابداً في جميع ادواره التاريخية ، اعتزازه بها في المراحل الانقلابية . وقف توكفيل مدهوشاً امام هذه الظاهرة في الانقلاب الفرنسي ، لانه لم يجد في ماضي الانسانية كله ما يشابه ذلك الدور اعتزازاً بالنفس ، والظاهرة نفسها تطلعتنا في الانقلاب النازي وفي الانقلاب الشيوعي وفي كل انقلاب تاريخي . فالشيوعيون ، وقد صمموا تصميماً مطلقاً على بناء عالم جديد اعتمدوا من أجل ذلك على ايمان مطلق بالايديولوجية الماركسية . والايديولوجية النازية التي لم تكامل وتناسق كالايدولوجية الماركسية استطاعت ان تولد نفس الايمان في مذهبها .

ان الخاصة الاساسية في الانقلابات الحديثة او فيما يسمى بالنظم الكلية ليست اقتصادية او سياسية أنتروبولوجية اي ان القوة الدافعة لها ، او القصد الاساسي منها ، ليس التوجيه الكلي للاقتصاد والاجتماع والتعبير عن ظاهرة تخص الشعب الروسي ، والالمانى ، والفرنسي ، او سيادة او توطئة تقوم بها اقلية معينة ضد الاكثرية . تلك الخاصة هي نشوء ايديولوجية جديدة تحاول ان تخلق انساناً جديداً . التغيير الاساسي في نظام الدولة والحكم ، أو في نظام الملكية والتركيب الطبقي ، لا يكفي وحده لاعطاء تعريف عام للانقلاب الكبير ، لان تعريفاً كهذا ، وخصراً بعد الانقلاب

الفرنسي ، وبعد قيام الانقلاب الشيوعي والانقلاب النازي ، هو تعريف قاصر عن ضبط حدود الانقلاب . انه تعريف ينكش ويمعز عن الامتداد الى جميع المظاهر الانقلابية وضمها في وحدة عامة .

ان المفهوم الذي يرى في مبدأ اخضاع الفرد للدولة الخاصة الاساسية في الحركات الكلية يعود الى تأكيد المفهوم على دور الدولة . والوقوف عند الدولة وعدم تجاوزها في هذا التحديد يعني أن الدولة في ذاتها هي القصد الاعلى الذي يتركز عليه النظام الكلي ؛ وبما ان الدولة نظام يتركز على السلطة السياسية وتوزيعها ، ادعى الامر الى اعتبار الهدف الاساسي في النظم الكلية الحديثة هدفاً سياسياً يدور حول الدولة ، ولكن هناك في التاريخ مستبدين عديدين لم تطبق الصفة الكلية او الانقلابية عليهم ؛ فالدكتاتوريات التي أقامت النظم الكلية قليلة جداً . اما تفسير هذا التباين فيجد جواباً له عندما تتجاوز النظم حدود السلطة السياسية ، وتتساءل عن المقاصد والاهداف التي تسمى اليها ، لأن كل نوع من النظم التي تعبر عن تلك السلطة ينطلق من اهداف معينة تتجاوزها . لهذا كان من الضروري التساؤل عن القصد الذي تسعى اليه السلطة لان فيه تنشأ الخاصة الاساسية التي تميزها .

لذلك ، يجب ايضاح المعنى الذي نعطيه لكلمة ثورة او انقلاب ، ايضاحاً يتجرد من الابهام والغموض . انها هنا تعني نشوء ايدولوجية جديدة أي فلسفة حياة ، تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً جديداً ، يحدد النظم والعلاقات الاجتماعية السياسية وعلى الاخص ولادة شخصية روحية نفسية جديدة نتيجة انبثاق الايدولوجية . فكلمة انقلاب هنا تعني تغييراً جذرياً في نظم الوجود التقليدي القائم ، ينقضه ويلغيه في جميع أبعاده من الناحية الروحية الى الناحية الاقتصادية . وبما أن ذلك لا يتحقق دون فلسفة شاملة تقدم له ، ودون موقف عقائدي عام يولد الطاقة الاندفاعية والنشاط الضروري ، فان الانقلاب يصبح تغييراً جذرياً في موقف الانسان الايدولوجي من الحياة ، يمتد الى النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ، ويحوّلها تبعاً لمنطقه الخاص . ينكشف

لنا هذا التحديد في دراسة الانقلابات الكبرى عبر التاريخ ، من دراسة الفكر الثوري ، ومن التدقيق في الآمال والأشواق التي داعبت خيال الانقلابيين .
عبر مازيني عن ذلك بقوله ان كل ثورة هي من صنع مبدأ يحظى بقبول عام ،
كأساس ينطلق منه ايمان جديد .

ان النهضة مثلاً ليست انقلاباً في هذا المعنى ، لأنها ، وان كانت قد حلت
نظرة جديدة الى الانسان ، فانها عجزت عن تنظيم نظرتها في حركة سياسية
انقلابية ، أو في تركيب عام شامل لثنى نواحي الوضع الانساني . لقد كانت
تتوسط التيارات الفكرية الحديثة التي ساهمت دائماً في توليد الانقلابات ،
ولكنها لم تكن بمجد ذاتها انقلاباً بالمعنى الصحيح .

يطلق المؤرخون عادة صفة الثورة على حركات التمرد التي عمت اوروبا
عام ١٨٤٨ ، ولكن هذه لم تجر تحولاً عاماً من النوع الآنف الذكر ، كما انها
لم تكن تتطوي على « خيال » هذا التحول ، إذ انها اقتصرت على تدمير
جزئي عام للنظام الحقوقي القائم ، والقوانين التي توزع السلطة بين الحاكم
والحكوم . يستطيع المؤرخ ولا شك وصفها بالثورة او الانقلاب ، ولكن
يجب ان يكون تحديده واضحاً بيناً صريحاً ؛ هكذا تحديد يختلف عما
تعينه هذه الدراسة ، والذي يعني تحولاً عاماً للعقل الانساني في شق أبعاده .
هناك مظاهر ثورية ، او بالأحرى مجموعات متعددة من المظاهر الثورية ، المهم في
اي تعريف نعطيه لكلمة انقلاب هو المجموعة التي يعينها بينها وليس الكلمة
بحد ذاتها . ترجع هذه الكلمة في هذه الدراسة الى تلك المجموعة من المظاهر
الثورية في التاريخ ، التي كانت اكثر شمولاً واكثر جذرية من غيرها ،
والتي لم تكن تقتصر على النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بل
تتخطاها فتحاول ان تلغي الوجود التقليدي القائم تماماً في جميع أبعاده ،
وجميع نظمته ، وبالأخص في نظمته العقائدية ، وتراكيبه الروحية ، ومواقفه
النفسية ، بقية بنائه من جديد .

ان تحولات من هذا النوع الذي يعين أطوار التاريخ الكبرى ، لا تحدث

فجأة او نزولاً عند ارادة حركة قرد . تكون جذورها عادة عريقة ، وماضيها ماضياً غامضاً حقيقاً يعجز الفكر عن تحديد أصوله بشكل دقيق . فهي نتيجة عمل تاريخي طويل يهيء ولادتها على مهل بتجميع متواصل متكثف للاحداث التي تعمل في تحضيرها . يأتي العمل الانتقالي في ذيل تلك التطورات العريقة ، التي تمهد له السبيل ، فتفتح امامه الباب على مصراعيه عندما تصبح متكاملة ناضجة . ف عندما يكون التمرد الثوري من النوع الذي يقف عند النظام الحقوقي القائم ، محاولاً تدميره يكون عنفه قصيراً يمتد الى بضعة اشهر او الى بضعة ايام او اسابيع فقط . ولكن النوع الثوري الانتقالي الذي يتجاوز هذا النظام ويتعداه الى جميع مظاهر العقل والاجتماع ، فانه لا يكتفي بالعنف فقط ، او بالاحرى بالعنف السلي ضد النظام الذي يحاول الغاءه ، فالقصد او الدور الاول فيه يكون للتثقيف الانتقالي ، لان الهدف الرئيسي ليس الغاء نظام من هذا النوع ، بل تحقيق الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد . فهدم النظام الحقوقي القائم غير كاف لاجراء هكذا تحويل ، ومن المؤسف حقاً ان نرى أن عدداً كبيراً من المؤرخين والمفكرين ساعدوا في اشاعة هذا المفهوم الخاطيء للثورة الكبيرة ، فهو يعنى ، ولا شك ، تجربة انقلابية او بالاحرى ثورية ، ولكنها تجربة محدودة والتعريف العام يجب ان يمتد ليس الى جزء واحد من المظاهر الثورية ، بل الى جميع المظاهر التي يمكنها ان ترافق هذه التجارب ، أي يجب ان يمتد ، بكلمة اخرى ، الى اكثر المظاهر الثورية نموذجية ، او الى تلك التي تتمثل بأعلى أشكال تكاملها .

أدى الابهام الذي يحيط بكلمة « الثورة » والذي يرجع الى حد كبير الى إهمال أو غموض في تعيين مجموعة المظاهر الثورية التي يرجع اليها التعريف ، الى اعطائها المفهوم الخاطيء ، مما حدا بنا الى الظن بأن هدم النظام الحقوقي السياسي القائم ، يقود الى جميع التحولات الثورية التي يمكن احداثها في الواقع ، دون قيام ايديولوجية انقلابية تنقف المجتمع بشكل مستمر . وما

ساعد أيضاً على انتشار هذا المفهوم الخاطيء هو امكانية تحقيق ذلك بسرعة ، خلال بضعة أيام أو أسابيع ، إن كانت الظروف مناسبة ، ولكن مفهوم الثورة كتحويل عام للحياة الوجدانية الاخلاقية الفكرية والاجتماعية السياسية أمر صعب ، يفرض وقتاً « طويلاً » من التثقيف الانقلابي ، وهذا أمر يستحيل دون الابدولوجية الانقلابية التي اعني . فالتمرد ضد النظام القائم وما يلزمه من عنف لا يعني ابدأ قيام ثورة او انقلاب « فالثورة في اسبانيا عن طريق فرانكو ، أو في البرتغال عن طريق لازار ، أو في هنغاريا عن طريق هورتي كانت حركات رجعية لأنها لم تنقض التقليد العقائدي ، بل عمدت بعنفها وتمردتها الى حايته ورعايته . يصدق الشيء ذاته على حركات أخرى كثيرة كالحركة التي تزعمها مثلاً دولفس في النمسا ، وحاولت انشاء دولة تقلد التنظيمات الفاشية ولكنها فشلت في ذلك ؛ ففي الدستور الذي اعلنته عام ١٩٣٤ ذكرت أن الدولة دولة مسيحية اتحادية المانية باسم الله الكلي القدرة الذي تسلمهم منه جميع القوانين . لقد كانت تنبع ، في الواقع ، من تقاليد ملكية الهاپسبورج الكاثوليكية ، فكانت رجعية وفسلت ، والدكتاتوريات التي نشأت في شرق اوروبا ، بعد الحرب العالمية الاولى ، لم تكن انقلابية او ثورية لأنها لم تكن تعبر عن حركة ترمي الى اجراء تحويل جذري في النظام القائم ، بل على العكس أرادت تثبيت ذلك النظام بالقوة ، ضد القوى التاريخية الاجتماعية التي كانت تحاول احداث تغيير فيه . لهذا ، كان من الغريب حقاً أن يحاول البعض دمج هذه الدكتاتوريات مع الفاشية والنازية ، لأنها لم تجر اي تحول عقائدي عام أولاً ، ولم تكن ثانياً ذات قاعدة شعبية . فهي لم توفق ابدأ في كسب فئات كبيرة من الشعب ، بل نشأت في الواقع كحركات مقاومة ضد الجماهير ، وبالاخص ضد الفلاحين الذين ، بنمو حركتهم ، ارهبوا الطبقات الحاكمة اكثر من أي من الحركات الاشتراكية نفسها . ولكن هذه الحركة ، حركة الفلاحين ، لم تكن هي الاخرى انقلابية ، وان كانت تنطوي على مضمون ثوري ، اذ كانت كما وجد ميتراني في دراسته القيمة « ماركس ضد

الفلاحين ، ، حركة نضال محلي محدود ، ضد قيود الرق الاقطاعي ، ولكن دون ان تتميز بأية فلسفة اجتماعية ودون ان تكن صورة نظام جديد ورائها.

نجد في التاريخ تحولات كثيرة لا تقتصر على طرد الطبقة الحاكمة أو إلغاء النظام القائم ، ولا تقف عند انشاء نظم سياسية اجتماعية جديدة تقلب العلاقات الطبقيّة التقليدية ، بل تتجاوز ذلك الى تغيير شامل لتركيب المجتمع الثقافي العقائدي ، فتمطي شخصية تاريخية جديدة يبدأ منها دور حضاري جديد ان أي تحديد عام لجامع التجارب الانقلابية والثورية ، يجب ان يمتد إلى جميع الخصائص والميزات تلك ويجب ألا يقتصر على بعض منها فقط . لهذا، أتى مفهوم كلمة انقلاب هنا لا ينطبق على حركات تمرد محدودة او جزئية ، مهما كانت عنيفة ، كما انه لا ينطبق على الحركات الثورية الفاشلة التي كان ينقصها الاندفاع الثوري الشامل كثورات ١٨٤٨ ، أو كثورة سبارتاكوس مثلا ، أو ثورات الفلاحين في القرن السادس عشر ، أو ثورة البارونات والمأجنا كارلا ، أو ثورات اميركا اللاتينية ، أو الثورات القومية في سبيل الاستقلال ، أو الاضطرابات وحركات العصيان التي تقوم ضد مظالم اجتماعية واقتصادية محدودة ، كالحركات الراديكالية التي ظهرت في غربي الولايات المتحدة الخ ... فهذه كلها تمثل درجات ثورية انقلابية ، ولكنها لا تبلغ درجة النموذج الانقلابي المأم الذي تشارك فيه جماهير شعبية كثيفة ، تشر أنها ذليلة منبوذة ، والذي يرمي الى تدمير المجتمع القائم ككل* ، والذي يدرك ان هذا التدمير يجب ان يبدأ اولاً بأسه العقائدية لأنها هي التي تمطي وحدته وقبره ، والذي يتحد صوفياً بإيديولوجية جديدة تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية تفسر التاريخ والمجتمع على أساس ثوري ، وتمطي الانسان معنى جديداً لا يمكن ان يتحقق دون بناء مجتمع جديد ، لا يعرف او يتعرف على الوجود التقليدي بل يحاول مستميتاً الانفصال عنه وقطع كل صلة به . هذا النوع من الانقلاب قليل الحدوث ، لأنه يفرض قيام وضعية انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تمحي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجهاً لوجه امام الحياة

والتاريخ دون أي مفهوم انساني يضبط علاقته بها ، لهذا ، كان هذا التحول يحتاج الى دور تاريخي يتميز بقوة دافقة عنيفة تقتلع جذور النظم ، وتهشم المقدسات القائمة ، وتحرر العقل فتجعله عارياً امام ذاته . ففي هكذا دور فقط يمكن للانقلابات الايديولوجية الكبرى أن تنشأ وأن تؤكد ذاتها فتفرض موقفها الايديولوجي على التاريخ . وبإمكاننا أن نجد هناك ادواراً تاريخية طويلة لا تعرف مثل هذه المواقف بينما نجد هناك ادواراً أخرى تكاثرت فيها . ان المصور الوسطى مثلاً لم تعرفها لأنها كانت خاضعة لايديولوجية حية تضبطها من كل جانب ، ولم تتعرض لأسباب حضارية تاريخية تفكك تركيبها الاجتماعي فتحدث فيه تغييراً كبيراً يقود الى تحول عقائدي . لم يعرف الشرق كله ، طيلة قرون ، مثل هذا الموقف ، وأوروبا نفسها لم تتعرف عليه بشكل منظم الا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ولكن ، بعد ذلك الانقلاب نراه يتكاثر ويمتد في انقلابيته ، وذلك يعود الى ظهور أسباب حضارية لم ير التاريخ شيئاً يماثلها أو يضاهيها في ثورتها وسرعة تغيرها وتحركها .

*

لقد أوردت ، أكثر من مرة في هذا الفصل ، وفي المقدمة ، التعريف العام الذي يحدد الايديولوجية الانقلابية او كلمة الانقلاب ومفهومها ؛ ان ذلك التحديد يمتد الى كل تجربة ثورية تحقق شروطه ، مهما تنكرنا للتجربة وخاصيتها من ناحية فلسفية او اخلاقية انسانية ؛ وهذا شرط اساسي أولي في كل فكر فلسفي اجتماعي يحاول الكشف عن منطق الاحداث ، وعن اتجاهات التاريخ والسنن التي تسود تحولاته وتغييراته ، وهو بشكل خاصة أولى في المنهجية العلمية لا يستطيع أي فكر موضوعي علمي أن يتجاهلها . وبكلمة أخرى ، لا يستطيع المفكر الاجتماعي قط ، ان اراد ان يكون علمياً أو موضوعياً ، أن يستثني أية تجربة ثورية يصدق عليها التعريف لأسباب خاصة اخلاقية او انسانية . ولكن من المؤسف أن نرى ، عندما نطالع الدراسات العديدة التي صدرت حول الثورات ، ان الكثيرين كانوا

يتأثرون بموقف أخلاقي أو سياسي ، إلى درجة يحملون معها ويتجاهلون وقائع ظاهرة وواضحة أي وضوح . واقرّب مثل لدينا هو الموقف الذي اتخذته كثيرون من المفكرين ، وفي طليعتهم الماركسيون تجاه النازية أو الفاشية الإيطالية ، فأسقطوهما من عداد الثورات ، وتجاهلوهما تماماً في دراسة التجارب الثورية . ان الانقلاب هو حركة ثورية تتميز بإيديولوجية ثورية انقلابية ، تحاول ان تلغي الوجود القائم بجميع ابعاده ، وخصوصاً المعنوية والروحية ، وإقامة شخصية روحية نفسية جديدة على انقاضه ، وهذا وصف ينطبق كل الانطباق على النازية بشكل خاص ، وإلى حد ما على الفاشية الإيطالية التي لا تتميز بثورية النازية .

ثم إنّ نحن أخذنا الدرجة أو الحدة الثورية في الايديولوجية الانقلابية أو الانقلاب الذي ينطلق منها ، رأينا أنها تعادل أولاً درجة وحدة تهديم القواعد والضوابط والنظم التقليدية ، وثانياً درجة وحدة استبدالها بضوابط سلوك ونظم اخرى ، وثالثاً درجة وحدة شمول وعق الايديولوجية الانقلابية في نقض ونسف الوجود التقليدي .

ينطبق هذا أيضاً على النازية بشكل بارز ، وبدرجة ما على الفاشية الإيطالية . لناخذ أولاً النازية ، لأن قضيتها تشكل مثلاً أبرز وأوضح ، فترى ان أول ما يستوقف النظر في موقف المفكرين والمؤرخين التناقض الصارخ الذي يقعون فيه ، فعلى الرغم من الموقف الذي يأبى ان يرى في النازية ثورة ، نراه يعترف النازية ويرجع اليها كنظام كلي مما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأن يعني ، ضمناً على الأقل ، ان القصد الذي تسعى اليه النازية لا يقتصر على السلطة السياسية فقط ، بل يتجاوزها ويسخرها لمقاصد اخرى غير سياسية ، ويعني ايضاً انها ، كنظام كلي ، لا تجد دافعها الاول في حب السلطة بل تسعى الى السلطة كوسيلة فقط لخدمة قصد أعلى تعمل على تحقيقه ، وتسميت في خدمته ؛ هنا فقط ، نجد تفسيراً لما تظهره النظم الكلية من شيوعية ونازية وبشكل محدود الفاشية الإيطالية من ازدياد تام للنظم التقليدية القائمة ، وفي

طليعتها النظم العقائدية والسياسية . ان الحركة التي تقبل الحكم كجهاز لتوزيع السلطة فقط أو للتمتع والمشاركة فيها ليست الحركة الكلية بل الحركة التي لا تتميز بأي موقف كلي . ففي هذا النوع فقط يمكن اعتبار الدولة نظاماً مكتفياً بذاته أو بمحدوده التقليدية التي تنشأ في الحكم ، وفي توزيع السلطة ، وفي تنظيم علاقات الافراد والجماعات الذين يحيون معها . أما الحركة الكلية فلها لا بد في الدولة ذاتها سبباً يبررها ، بل نظاماً يجب ان يفتش عن اسباب وجوده خارج ذاته ، فيخدم مقاصد عليا تفوقه ، ويستحيل وجودها وجوداً يقود الى اشداء نظام كلي ، دون انبثاقها من مفهوم انساني عام أو ايدولوجية انقلابية تقف فوق الفرد والدولة ، وتتجاوب مع قوى ذاتية وسنن مستقلة تفرض على الدولة ان تكون وسيلة في تحقيق اتجاهاتها ومعانيها . لهذا كان الضغط الاساسي الذي تعانيه الحركة الانقلابية ضغطاً ذاتياً وليس خارجياً ، أي انها تحس شوقاً ذاتياً الى بلورة الناس والمجتمع في مفاهيمها فيعملون ويسلكون ويحيون بوحى من هذه المفاهيم ؛ إن الانقلابي أو الفرد الكلي لا يخضع الفرد والدولة أو يقف عندهما فقط ، بل يخضع ذاته من قبل .

أثارت الحركات الكلية سياستها الثورية حفظة ونقمة الذين ينظرون اليها من الخارج ، فلم يستطع هؤلاء ان يروا في عنفها أو في تنكرها الشامل للمبادئ والقيم التقليدية سوى سلوك بدائي جاف غير اخلاقي ، هدفه الاول الاستيلاء على السلطة والتمتع بها . يرجع هذا الموقف الى ولاء هؤلاء لتلك المبادئ والقيم فأروا ان التنكر لها هو تنكر للمعنى الاخلاقي ذاته ولكن ما أظهرته تلك الحركات من صفاقة ، لم يكن مطلقاً تجاه اي موقف اخلاقي . وهي إن اتخذت العدمية فلأنها ، في الواقع ، تؤمن ان مفتاح التاريخ يقوم في موقف عقائدي معين هو الموقف الذي تبشر به . ان العدمية التي يتبناها هؤلاء المفكرون والمؤرخون هي دليل انقلابيتها . أما ما يوحى بها وبالصفاقة المزعومة فهي الصوفية التي تربط بين الحركة وبين الموقف الايدولوجي الجديد ، وفيه يحس الانقلابي أنه يقف فوق الاخلاق العادية ، وخارج ما

تعارف عليه الناس من قيم . فلو كان قصدها سياسياً فقط لكانت اتخذت موقفاً مغايراً لموقفها ذاك ولرأيناها ، بدلاً من تدمير النظم والقيم والتقاليد القائمة ، تحافظ عليها وتعمل على توازن القوى المختلفة بما يحفظ سلطتها ، بدلاً من العمل ليلاً نهاراً على نفسها . لهذا ، كان من اللغو القول ان قادتها يعملون فقط لمصلحة شخصية سياسية يسغرون فيها الدولة . انهم قادة يتجاربون تجارباً عميقة مع موقف عقائدي يتجاوز الواقع ، فكان من المستحيل عليهم ان يعملوا ضمن اطار هذا الواقع . لذلك ، رأى بعض المفكرين ككارل فريدريك وانكيلاس ان الفرد الكلي هو أسير نظرية صوفية في التطور الاجتماعي .

ان استثناء النازية ، اذن ، والى حد ما الفاشية الايطالية من عداد الثورات ، لا يجدي تبريره من ناحية اجتماعية سياسية او عقائدية نفسية ، وهذا ما لا يلقى بالمفكر الاجتماعي الفلسفي ، وهو المفكر الذي تفترض فيه العلمية والموضوعية . ان قيام حركة كالحركة النازية يستحيل دون ايدولوجية انقلابية ؛ فليس من فراغ ايدولوجي او انتهازي عقائدية تستطيع ان تعطي الجيوش النازية التي اكتسحت اوروبا ارادة القوة الحية التي عبرت عنها . فالنازية عدمية بالنسبة الى المسيحية والحضارة الغربية والايدولوجية الليبرالية ، ولكنها حاولت ترسيخ قيم جديدة مكان هذا الفراغ .

وهناك ثمة شكل آخر من اشكال التناقض الذي يقع فيه المفكرون والمؤرخون ، والذي يحذر التنبيه اليه ، وهو أنهم يوجهون اليها كل الاتهامات التي تنزع عنها الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يعترفون بها بشكل مباشر وبكلمات صريحة . أشار دروكر في كتابه « نهاية الانسان الاقتصادي » بان النازية والفاشية لا تتميزان بمذهب او برنامج . بيد أنه لا يلبث أن يقول : إنني ، في هذا الكتاب ، حاولت ان أفسر واترجم الفاشية والنازية كثورات اساسية ، ثم يصف الثورة الاساسية ، في الفقرة التي تقدمت هذا القول بأنها ثورة في المفاهيم القائمة في طبيعة الانسان ، وطبيعة المجتمع ، ودور ومكانة الانسان في المجتمع . ويستمر يعرفها في امكنة كثيرة من الكتاب كثورات .

ويرى فروم في كتابه « الحرب من الحرية » ان المبدأ الاول في النازية هو انتهازيتها ، ولكنه في أمكنة اخرى يؤكد انفلابيتها الايديولوجية فيقول مثلا بان دراسة النازية وادراكها لا يمكن ان يتما دون دراسة الخصائص السيكولوجية التي تميز الايديولوجية التي جاءت بها والتي جعلتها فعالة ناجحة . ومن الافكار الاساسية التي يشرحها فروم في الكتاب هي ان الحركات الكلية الحديثة من شيوعية وفازية وفاشية نشأت كي تملأ الفراغ الايديولوجي الذي تركه انهيار الدين والليبرالية . ان برينتون يتجاهل النازية والفاشية تماما في دراسته « تشريح الثورة » ولكنه يقول ايضا باننا ان حصرنا المفهوم الطبقي في منطقي ماركسي ضيق فلا يعود مفهوم الثورة ينطبق على الفاشية والنازية ، ولكن هناك ، في الثورة النازية ، تغييرا طبقياً جذرياً .

وتقع آرنت في الشيء ذاته في كتابها « جذور النظام الكلي » . فمن ناحية ، نراها تتكرر تميز النازية بايديولوجية او بايمان ايديولوجي صادق ، ومن ناحية اخرى ، نجلدها تعترف بأن النازية تتميز بذلك . ان موثرو يذكر في كتابه « سوسيولوجيا الشيوعية » بأن النازية لا تملك فلسفة أو تنشأ من ايديولوجية منظمة . ولكنه بعد ذلك ، وفي نفس الكتاب ، يسمي النازية بالدين الجديد ، ولا يجد فرقا بينها وبين الشيوعية من هذه الناحية . هذه الامثلة القليلة تدل بوضوح على ان الموقف الذي ينكر على النازية ثورتها لم يكن موقفاً منسجماً ، ولكن إن كان من فريق يتخذ هذا الموقف فهناك فريق آخر يعترف بصراحة ووضوح بأن النازية والفاشية تميزان الى درجة ما بكل ما يميز الثورات الكبيرة من صفات .

واذا كان نيومن يذكر في كتابه « بهاموس » بأن النازية لا تتميز بنظرية سياسية بل بمجموعة من الافكار تستخدمها كتكتيك سياسي فقط ، فإن كثيرين يردون عليه ، ككيفر بأن من يقرأ « كفاسي » ، يجد هذا العنصر الايديولوجي واضحاً ، أو كوانكلس الذي يرفض تهمة الانتهازية في الحركات الكلية الحديثة ، فيقول بان القائد فيها يتميز بإيمانه بأنه كشف مباشرة عن

سنة التطور الاجتماعي ، وبتركيز ذاته الصوفية لها .

ان كثيرين من المفكرين والمؤرخين ردّوا هذا النقد ، فرأى بريزينكي وفريدريك ان الفاشية الابطالية لا تشكل ثورة كبيرة فقط بل ان صفة الثورة تنطبق على الحركة البيرونية في الارجنتين . قارن كولن ويلسن بين المسيح وهتلر ، فأشار الى أن هناك تماثلاً كبيراً بين شخصية الاثنين ، ووجد هوابتهد أن هتلر كان صوفياً تأثراً يلتمس الى طبقة الانبياء . اما فيارك فإنه يرى أن الايديولوجية هي التي جعلت النازية فريدة ، وهي التي أقامت حاجزاً بينها وبين الغرب ، وليس السياسة والاقتصاد . ثم انه يتابع نقاشه ، فينتقد الموقف الذي يرى في النازية حركة مجردة من الافكار والقواعد الفلسفية ، ولا يجد فيه شيئاً يطابق الواقع والحقيقة ، كما أنه يرى ان العقل المحدود الذي لا يرى أو لا يريد أن يرى هذه القيم الجديدة هو نوع من العقل الذي يعبر عنه الفكر الايديولوجي ضد النازية . فالنازيون في رأيه آمنوا بافكاره كفاسحي ، وأفكار اسطورة القرن العشرين يجد وايمان . اما امال اية ايديولوجية لانها عبارة عن مغالطات او لأنها تظهر بثوب خلق من ناحية فكرية فإنه يعني امال الواقع التاريخي الذي يكشف لنا أن حركة التاريخ وجدت نفسها في ذلك النوع من المغالطات التي تدعها حاسة شمعية . يؤكد بولوك في دراسته القيمة بان هتلر كان يؤمن بالايديولوجية الاساسية التي نادى بها . ويقرر هالجارن ، بعد دراسة تاريخية دقيقة للأشكال الدكتاتورية ، أن الحركات الاجتماعية التي تتميز بشورية كثورية الفاشية ونازية قليلة جداً . إن الفاشية وخصوصاً النازية اخضعت الطبقات الرأسمالية البورجوازية بغية فرض نوع معين من الاشتراكية عليها دون مقاومة ؛ فهذه الطبقات ظنت في ابتداء الامر أنها ستجد سنداً فيها ، وأنها سيحفظان النظام الرأسمالي ضد الشيوعية والاشتراكية . لقد كانت خدعة سمحت للنازية بوجه خاص ، بإقامة نظام اشتراكي جديد دون حرب اهلية ، ودلت بالوقت نفسه على سذاجة تلك الطبقات ، سذاجة تلازمها عندما يتجاوزها التاريخ ، فتصبح عاجزة عن ادراك معانيه .

أظهر الكثيرون من المفكرين ، من سوروكين الى هايز الى آرنست خطل الاعتقاد القائل ان الحركة النازية كانت تعبر عن المصالح الصناعية الكبرى في ألمانيا ، واظهر هايدن ، بشكل لا يقبل الجدل ، خطأ هذا الاعتقاد . اما نيومن فلا يرى هناك فرقاً بين الحركة النازية والحركة الشيوعية ، ويقابل دوفارجه الشيوعية والنازية والفاشية فلا يرى فرقاً بينها من حيث التركيب العام ، وان اختلفت المضامين ؛ ولهذا فهو يصفها كلها بأديان زمانية او علمانية جديدة . ثم يعلن فون مايزس الحقيقة عندما يكتب بان تايسن والآخرين دفعوا هتلر لكنهم لم يرشوه ؛ هكذا كانت النتيجة ، لأن نظام الحزب ومقاصد اعضائه ومواقفهم أمور لا يمكن ان تتناسب مع منافع الطبقة الحاكمة واسلوبها في الحياة . اما كوستلر فانه يقرر أن اسباب الصناعة الألمانية خسروا تماماً السيادة في ظل النازية ، وأنهم ، وإن كانوا قد استمروا اسمياً في ملكية المصانع ، فان سلتطهم كانت محدودة بشكل يماثل الشكل الذي تقوم فيه سلطة مدير مصنع سوفياتي . ويرى هوك إن نحن اتخذنا السيادة الفعلية على مصادر الانتاج والثروة سياسة للملكية وليس القرارات الورقية فقط ، وجب اعتبار الفاشية والنازية ثورات اجتماعية ، لأنها تمتلكان وسائل الانتاج بشكل اكثر اطلاقاً من البورجوازية في أية ديمقراطية رأسمالية .

شرح هتلر بوضوح وإيمان في « كفاحي » ، وفي خطبه ، وفي احاديثه ، الروح البورجوازية والاسباب التي تجعلها والطبقات التي تمثلها ، عاجزة عن تحرير ألمانيا وعن تحقيق مصير جديد لها ، وخصوصاً عن الانتصار ضد الشيوعية . لقد كان بالإضافة الى ذلك ، يصف البورجوازية بأقبح الاوصاف ، ويظهر اشمئزاه باستمرار من اوضاعها ؛ ان هذه الافكار تتوارد على لسانه دون انقطاع ، حتى امسى من الممكن القول ان هتلر كان يعمل بقصد واحد ألا وهو تغزيق البورجوازية ومجتمعها ، ثم شرح أكثر من مرة كيف انه وجّه حركته ضد البورجوازية وركزها على العمال وعلى الجماهير ، ان هذا يدل بوضوح على ان النازية والفاشية حققنا ثورة اجتماعية سياسية ، اما من ناحية

ايدولوجية فلا شك ان هناك انقلاباً بارزاً ، والاقوال التي أوردناها مقدماً تدل على ذلك ، اذ أكد هتلر مراراً وتباعاً على أولوية فلسفة الحياة الجديدة في ولادة الحركة النازية وتشكيلها ، والجدير بالذكر انه أشار بان ادراكه لأهمية ارساء الحزب على قاعدة فلسفة جديدة في الحياة كان عن طريق التجربة الشيوعية وتفوق احزابها . ان هانا أرنت ، وهي تنكّر على النازية صفة الثورة الكبيرة ، تعترف ان هذه التأكيدات المتوالية في « كفاحي » وفي الخطاب العديدة التي القاها صاحبه في مناسبات مختلفة لا تترك اي شك بأن هتلر كان صادقاً كل الصدق في ايضاح أهمية هذا المفهوم وضرورة اعتماده في بناء الحركة الانقلابية التي تزعمها . عبّر جوبلز عن هذا الموقف بوضوح تام ، عندما أكد على أهمية تغفلل الايدولوجية النازية في جميع مناحي الحياة العامة ، على أن هذا التغفلل يجب ان يكون نتيجة الثورة الاشتراكية القومية ، وعلى ان المقاصد والمثل والمقاييس نفسها يجب ان تطبّق على الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والدين والعلاقات الخارجية والداخلية .

اما من جهة الفاشية الايطالية فان موسوليني كان دائماً يردد بانها تعني مبدأ روحياً جديداً في تفسير الانسان ، كما كان قادتها يرددون باستمرار أنهم يقاومون الماركسية ، لانها تقدم مفهوماً جزئياً معدوداً عن الانسان ، هو في الواقع المفهوم البورجوازي ، وان حركتهم تحمل عداء مطلقاً للمجتمع البورجوازي ونظامه . وكتب موسوليني في ابتداء الحركة وفي البحث الشهير في الانسكلوبيديا الايطالية ، عام ١٩١٩ ، بأن الفاشية ليست حزباً بل حركة ضد جميع الاحزاب ، فان كانت البورجوازية تظن انها ستجد فينا قائداً او دليلاً فهي على خطأ تام . انها حركة نقضت حقوق وادعاءات الدين ؛ فالقومية ، لا الدين ، هي الايمان الحي لها . لهذا ، وجد مؤرخ كهنز كوهن ان استخدام عبارة الفاشية للتدليل على دكتاتوريات وأشكال اوتوقراطية تقليدية تقوم في رعاية النظم القطاعية والمصالح الرأسمالية أو الدين ، خطأ فاضح يؤدي الى انفلاق العناصر التي تنطوي عليها اشكال الدكتاتورية الحديثة

التي تشكل حركات شعبية عامة تتميز بفلسفة حياة جديدة ، وهي الدكتاتوريات الفاشية في ايطاليا ، والنازية في المانيا ، والشيوعية في روسيا . وكتب جانتيلى ، احد الفلافل في فلاسفة الفاشية الذين يتميزون بمقدرة فكرية ، أن النقطة الاساسية الاولى التي يجب ان ننتبه اليها في تحديد الفاشية هي مذهبها الشامل الكلي الذي لا يشغل ذاته بالصعيد السياسي فقط ، بل بكل مظاهر الفكر والارادة والشعور في الامة .

ان هذا العرض الذي يكشف عن الناحية الثورية الانقلابية في النازية والفاشية يتضح بشكل أبرز ، عندما نقارن بين النازية والشيوعية من الناحية الايديولوجية . يعترف هؤلاء المفكرون والمؤرخون الذين ينكرون الثورية على النازية او الفاشية بالانقلابية التي تتميز الشيوعية . ولكن اذا نحن اتخذنا قياساً ما ذكرناه مقدماً حول الايديولوجية الانقلابية وما قلناه في حدة ودرجة النقص للوجود التقليدي ، فان النتيجة قد تكون عكس هذا القول تماماً ، لان النازية كانت ، من هذه الناحية ، اكثر ثورية انقلابية من الماركسية ، لأن هذه الاخيرة كانت ، في الواقع ، امتداداً للايديولوجية الليبرالية ، وافترضت كاليبرالية الافتراض العقلاني ذاته الذي يعتبر أن خلق الازواح المناسبة ، وبالاخص عن طريق التعليم ، سوف يُنمي وعي الفرد السياسي ؛ وكاليبرالية ايضاً اهتمت اولاً بتوسيع الامكانيات التي تجعل الفرد يقوم بدوره السياسي ، بدلاً من الاهتمام بالصفات والخصائص الفكرية التي تجعل الفرد بعيداً عنه لا يبالي به .

حقوق الفرد الطبيعية ، الايمان بمساواة الافراد ، قدرة كل فرد على المساهمة بالدولة ، حرية الضمير والفكر والاجتماع والقول ، إلغاء كل تمييز في الجنس او المهنة ، فرص متكافئة للجميع ، وجميع القيم الليبرالية الاخرى اُمننت بها الماركسية ؛ ولكن جميع هذه القيم وجميع حاجات الفرد وحقوقه وحرياته ، التي تستعبل في المجتمع الرأسمالي ، سوف تتحقق في المجتمع الاشتراكي الذي تحاول دكتاتورية البروليتاريا أن تخلقه . ان الماركسية تعتبر ان ذاك المجتمع

هو المجتمع الوحيد الذي يحقق الديمقراطية للصحيحة ، بدلاً من تلك الديمقراطية الكسبية التي يطبل لها النظام الرأسمالي . فالغاء النظام ذاك ، اذن ، هو الطريق الوحيد لتحقيق القيم الليبرالية . بيد أن الفاشية والنازية لا تتقضان فقط الاشكال الحالية في الليبرالية والعقلانية ، كما تفعل الماركسية ، وبعض المذاهب الاخرى ، بل ترفضان المبادئ الأساسية ذاتها . إننا نرى ، ابتداء من الثورة البريطانية في القرن السابع عشر ، أن هناك جواً عقائدياً عاماً يسود ، بشكل أو بآخر ، الحركات الثورية والانقلابية . فقد كانت هناك بضعة مبادئ ومشاعر آمن بها الثوريون ، منذ ذلك الحين ، كحقائق بديهية ، وكانت تعبر عن ذاتها على لسان أنبيائها . فالفرد يُولد مميّزاً بحقوق خالدة ، يحملها معه الى المجتمع ، والناس يولدون احراراً متساوين ، والحكم العادل يستمد قواه وحقوقه من موافقة الشعب ؛ أما النظام السياسي فهو نتيجة عقد اجتماعي يدخله الشعب لأجل تأمين الحرية والمساواة والحياة والسعادة والملكية . لهذا ، كان من حق الشعب الغاء كل حكومة يرى أنها تفشل في تأمين هذه الاهداف . سادت تلك الأفكار جميع الحركات الثورية حتى الثورة الفاشية والثورة النازية التي كانت اول ايدولوجية انقلابية تبشر بموقف ينقض التقليد الايدولوجي الذي وقف وراء ثلاثة قرون من التمرد الثوري .

يتكلم الشيوعيون عن النازية كحركة رجعية ولكن هذه الكلمة ، إن نحن ارجعناها الى مصدرها في القرن التاسع عشر ، تعني رجوعاً الى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأکید الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية ؛ لهذا ، كان من اللغو حقاً تسمية الحركة النازية أو الفاشية بالحركة الرجعية لأنها نقضتاً ليس فقط تلك المبادئ والمشارع ، بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث .

ولكن الشيوعية ورثت هذا التراث بشكل جديد ؛ فقد ورثت ، الى حد كبير ، عقلانية القرن الثامن عشر وفرديته ومفهومه العام للانسان . فمثل الماركسية تبقى في عبارة سومبارت ضمن المبادئ التي تسود هذا العصر

الاقتصادي، وقيمتها النهائية هي في الواقع قيم العالم البورجوازي، مع مشاركة البروليتاريا، أو كما قال أحد الماركسيين : ان البروليتاريا تطالب بحصتها من الحياة . ولاحظ كثيرون من المفكرين الروس ، من هرتزن الى باردبايف ، تلك الناحية ، فاعلنوا بأن الاشتراكية تتميز بروح بورجوازية لانها تقيس الناس بما عندهم وليس بما هم ، ولأنها ، كالبورجوازية تؤمن بعالم من الاشياء المنظورة الحسية فقط . أما الماركسية ، وان كانت ضد الايديولوجية الليبرالية فانها تعبر عن نفس التفاضل الذي تنطوي عليه ، ولم تكن النازية ايديولوجية انقلابية فقط ، بل ايديولوجية جديدة في نوعها ، لأن عناصرها وجذورها الرومانطيقية لم تفصلها عن الدكتاتوريات الاخرى فقط ، بل عن العالم الغربي ذاته ، لهذا ، رأى مفكرون كفيارك ان الماركسية لم تنفصل عن الغرب انفصال النازية وأنها ، باعترافها النظري بالمثل الغربية الديمقراطية ، كانت قريبة منه .

هنا يمكن السبب وراء وصف باكونين لماركس بأنه بورجوازي من ألفه حتى يائه . حتى ان بير كامو بئى أيضاً بأن علمية ماركس هي نفسها ذات مصدر بورجوازي ؛ فالتقدم ومستقبل العلم وعبادة التكنولوجيا والانتاج اساطير بورجوازية اصبحت مذاهب للقرن التاسع عشر ، لأن تقدم الصناعة والعلم المدهش أثار في ذلك القرن ، آمالاً صوفية في المستقبل ؛ وتجدر الملاحظة ، هنا ، ان البيان الشيوعي صدر في نفس العام الذي صدر فيه « مستقبل العلم » لإرنست رنان ؛ وفيما يرى نيبور ان الليبرالية تعيد الشر في الطبيعة الانسانية وفي التاريخ الى نظم اجتماعية ، والى الجهل او الى نقص تمكن معالجته في الطبيعة الانسانية ، او في الوسط الذي يحيط بها ، نجد المذهب الماركسي دائماً خطوة أسبق من المفهوم الليبرالي . فبينما يرجع هذا الاخير الشر الى النظام الاجتماعية بشكل عام ، أرجعه الاخر الى نظام الملكية الفردية . اراد المفهوم الليبرالي ان يشقف الناس ويجمعهم يتخذون موقفاً عقلياً عن طريق التربية والتنظيم العلمي ، ولكن الماركسية كانت ادق اذ رأت ان الغاء الملكية

الفردية سيقود، في عبارة النجلز، الى وضع من النقاء والطهارة لا يعود بحاجة الى شرطة أو جنود أو قضاء أو دولة . الفرق بين الماركسية والليبرالية هو اذن فرق كمّي وليس فرقاً نوعياً ؛ ان الماركسية لا تختلف عن الليبرالية في الفرضيات الأولى التي تنطلق منها أو في المقاصد الكبرى التي تسعى اليها ، ولكن في تحليل المشكلة وأسلوب معالجتها . لهذا ، كتب بارنشتاين بأن على الاشتراكيين أن يكونوا أقل انتقاداً للنظم والقيم التي ترسخ عليها الليبرالية ، لأن الاشتراكية لا تعمل على هدم هذه المبادئ ، بل تدعو الى نشرها ، فالاشتراكية ، في رأيه ، هي الوريثة الشرعية لليبرالية ليس فقط بشكل تاريخي ، بل ايضاً في مميزاتها الروحية ، كما يتضح ذلك في كل قضية مبدئية كان على الديمقراطية الاجتماعية أن تتخذ فيها موقفاً ما .

الايديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت

إن الايديولوجية الانقلابية لا تنشأ فجأة ، ولا تميّن بمفردها ، وفي حدودها المستقلة ، التحول الانقلابي . فهناك تطورات فكرية فلسفية عديدة تتقدمها ، وتهبها لها ، وتعيد الطريق امامها . يدل ظهور الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، على اختار هذه التطورات والتحولات ، ويعني انها اصبحت تفرض عملا ايجابيا يبلورها بشكل منسق ، وموقفاً منظماً واعياً شاملاً يعبر عنها ويعطيها حياة ووحدة . لهذا ، يبقى ادراك الايديولوجية الانقلابية ناقصاً اذا لم يقارن بينها وبين تلك التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها ، ومن ثم بينها وبين المواقف الفكرية التي تتبعها ، بعد ان تسجل نصرها وتحقق ذاتها . تعبر كل حركة انقلابية متكاملة عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، وتنشأ قبلها فلسفة اجتماعية او اتجاهات فلسفية اجتماعية انقلابية تقدم لها ، تفسرها ، تبررها وتقود اليها . هكذا وجد

لأنقلابيون الفرنسيون هولباخ وبايل ومونتكيو والانكلوبيديين
ومفيسوس ، هكذا وجد لينين والانقلابيون الشيوعيون ماركس وأنجلز ،
أو هكذا وجد ماركس وأنجلز هيجل وفورباخ وريكاردو وسميث ، هكذا
وجد هتلر وروزنبرج والانقلابيون النازيون جوبينو وتشامبرلين ويونج
وفاجنر ، هكذا وجد موسوليني باريتو وسوريل وجايس .

أما التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها وتمهد لها فتتخذ أشكالاً
مختلفة ، وتعبّر عن ذاتها في مواقف وتيارات ومدارس متعددة ، ولكنها
تلتقي جميعها في رفض أو تجاوز الوجود التقليدي ، وفي تركيز النقد والشجب
على وجوهه المختلفة ؛ اختارها يعني نشوء فلسفة اجتماعية تسودها ، تمتد عادة في
الايديولوجية الانقلابية وتؤدي الى ولادتها ، عندما لا تكفي بأن تكون
فلسفة اجتماعية تتأمل في التاريخ والمجتمع ، بل تحاول ان تكون ذات فعالية ،
تحاول خلقها وتحويلها في صورتها .

يأتي ظهور الفلسفة الاجتماعية الانقلابية دائماً - أي في هذا الشكل
الانقلابي - بين تقليد عقائدي قديم يلفظ انفاسه ، وبين تقليد عقائدي
جديد يبني ذاته ويتلمسها . انها الأداة التي تنقل المجتمع من دنيا روحية نفسية
بائدة الى دنيا روحية نفسية حية تتناسب مع طور التاريخ . فعندما ينحسر
التقليد الايديولوجي القديم وتتفصل قبضته عن الفكر وعن النفسية العامة ،
يأخذ العقل يتساءل عن معناه وعن وجوده ، ويطلق لنفسه ، في هذا
التساؤل ، جواباً فلسفياً يقود بدوره الى موقف ايديولوجي جديد . ففي
مرحلة من هذا النوع ، تصبح الفلسفة الملجأ الوحيد للذين خسروا التقليد
الايديولوجي ، وروعوا بأنهم خرجوا منه ، أو أنهم اصبحوا غرباء عنه .
وعندما تتضح انتقالية المرحلة وتتلور بوضوح ، لا تقف الفلسفة عند اقلية
فكرية محدودة او مدرسة ثقافية معينة ، كما كانت ، بل تصبح عامة تشغل
بقضاياها وبالمشاكل التي تثيرها أعداداً كبيرة من ذوي الفكر ، فتعم الاوساط
الثقافة وتلصق منها في بعض صورها الى الجماهير ، لأن قضاياها آنذاك تقوم

حول معنى المرحلة الانتقالية ككل ، حول معنى الحياة ذاتها ؛ لهذا ، يمكن القول إن الفلسفة تحل محل التقليد في دور كهذا ، وفي أشكالها المنسقة الثورية تصبح قاعدة للعقل والفكر الذي يصبح حينذاك ممزق الذاتية ، مكرها على مماناة الحياة دون رعاية تقليد عقائدي يوجه سلوكه ، ويضبط الوضع الانساني فيرى نفسه مضطراً للجوء الى مواقف فلسفية إجتماعية جديدة ، بعد ان جرّده التاريخ من قواعده المقائدية . ولكن الانسان لا يستطيع ان يجد إيماناً في التفلسف كما خيل لكارل جاسبرز ؛ قد يكون الأمر ممكناً للفلاسفة والمفكرين الكبار ، ولكنه يستحيل ، كقاعدة سلوك عام ، لما ينطوي عليه من شك مستمر وتساؤل دائم ورعي يقظ لا يعرف الراحة والاستقرار . لذا ، كان من الضروري لإدراك الايديولوجية الانقلابية أن نغنى بعلاقتها مع الفلسفة الاجتماعية .

الفلسفة الاجتماعية ذات اتجاهات وانواع مختلفة ، منها أولاً ما هو دراسات في المنطق ، تحاول ان تحدد البرهان الذي نبني عليه آراءنا ومعتقداتنا حول القضايا الانسانية ، وإمكان تفسير موضوعي للاحداث الانسانية ، وكيفية الالتقاء بين تفاسير مختلفة لوقائع التاريخ ، ودور القيم والاحكام الشخصية في كتابته الخ ...

ومنها ، ثانياً ، ما قام على نظريات عامة حول التاريخ ككل تحاول أن تفسر ما يصنع التاريخ ، وما يولد حركته ، وما يربط علاقاته بعضها مع بعض ، وما يسودها .

ومنها ، ثالثاً ، ما اقتصر على جزء من التاريخ فقط ، فتركز على بعض عناصره كمعظماء الرجال ، والنظم العلمية او السياسية ، والثورات او الأديان ، فحاول ان يدرسها كلها في مظاهرها المتعددة ، وفي علاقاتها مع العناصر الاخرى ، وفي حركتها العامة .

ومنها ، رابعاً ، ما حاول ان يكشف ، بشكل منظم ، عن المثل والقيم التي تلعب دوراً أساسياً في تطور قضايا الانسان . من هنا يشع معنى التاريخ

الاخلاقي ، وهو معنى يحاول هذا النوع من الفلسفة أن يجد ضمانه كونية او تاريخية تؤمن نجاحه ، او ان يعلن عن خطة معينة يستطيع فيها الانسان ان يحقق هذا المعنى في التاريخ .

ما همنا هنا وعلى الاخص هو النوع الثاني ، يتبعه الثالث . بيد ان النوع الثاني ، في الواقع ، هو النوع الذي يعبر عن المراحل الانتقالية خير تعبير ، ويعني بوجوده أن الوجود القديم بدأ ينهار ، وينبئ بظهوره عن وجود جديد . همنا بشكل خاص ، لأنه النوع الذي يتطور في ايدولوجية انقلاية . كتب الكثيرون في التاريخ والاجتماع ، ولكن قليلين جداً هم الذين خلقوا ما نسميه اليوم فلسفة الاجتماع ، اي مفهوماً او صورة عن مجرى الوقائع الاجتماعية ككل ، في حركتها وتحولاتها ، يكشف عن القوى والاتجاهات التي تسودها .

لا شك ان تحديدات الفلسفة الاجتماعية عديدة ، ومع ذلك ، يمكننا القول بأنها محاولة في خلق نظام منسجم منطقي وضروري ، من الافكار والمبادئ العامة ، يمكن الاعتماد عليه في تفسير تجربتنا الانسانية في جميع تحولاتها .

يظهر ان فولتير كان اول من استخدم عبارة فلسفة التاريخ ، وقد اراد بذلك ان يفصل بين مفهومه التاريخي والمفهوم الذي قدمه بوسيه في كتابه « رسالة في التاريخ العام » ، والذي كان يعبر عن التفسير الديني لطبيعة ومعنى التاريخ الانساني . كان النقد الاول الذي وجهه فولتير لهذا التفسير ، ان تسمية التاريخ العام هي تسمية مرجحة لأنها ، في الواقع ، تنطبق على قسم صغير من الانسانية يعيش في زاوية من القارة الاوروبية ، وتفسر تاريخ الانسان والعالم على ضوء دين معين يقتصر على هذا القسم ويتخذ شكلاً غير مفهوم لكل من لا يشارك فيه . لهذا ، اراد فولتير ان يعطي تاريخاً عاماً تصدق عليه التسمية ، فاقترح نوعاً جديداً يتركز حول جميع الحضارات والمجتمعات ، ينظر اليها كلها بعين المساواة ، يرى اوضاع جميع الناس وجميع الشعوب على

ضوء القوانين ذاتها ، تتجاوب مع مشاعر متشابهة عامة ، تلتأها مشاكل واحدة ، وتحاول بطرق مختلفة أن تجد حلا لها .

يصبح من الصعب ، في هذا المعنى ، تفریق فلسفة التاريخ عن فلسفة الاجتماع . ان القرن التاسع عشر ، عن طريق فلاسفة اجتماعيين من نوع هيجل وكونت وماركس ومورجن وسبنسر ، ودانيلفسكي ، والقرن العشرين ، عن طريق آخرين كشتنجلر ، وسوروكين ، وقويني ، او باردباييف ، وفابر ، وشفايتزر ، وكروبر ، وورثروب ، حققا هذا المفهوم في صورة حية .

ما معنى التاريخ والاجتماع ؟ ما هي اهم عناصر المجتمع في تحولاته وفي تطوراتهِ ؟ .. كيف نفسر قضاياهِ ومشاكله الاساسية والقوى التي تتحرك وراءها ؟ هل يستطيع الانسان أن يحقق حريته او أن يسود قدره في التاريخ ؟ أي القوى المحركة أهم ؟ ما القصد من وراء التحول الاجتماعي ؟ ما هي اتجاهات الاجتماع الرئيسية وما هي أحكامها ؟ هذه السؤالات وغيرها يحسها ويعانينا الانسان بصورة عامة ، ولكن الفلسفة الاجتماعية تحاول ان تكشف عنها وتجيّب عليها .

قصد الفلسفة الاجتماعية الاول يرمي الى تخطيط احداث المجتمع في علاقاتها وفي تغييرها التاريخي ، فتضع الحدود والفواصل التي تدل بها على دور دور آخر ، وعلى اتجاه الاحداث وسرعتها واهميتها .

الفلسفة الاجتماعية الناجحة تفسّر المستقبل وتعلن عن اتجاهاته . قد يستحيل ذلك بشكل دقيق ، ولكن الانسان ، كما يلاحظ ويليام جيمس ، يطمئن اليها عندما تكشف ان اتجاهات المستقبل الكبرى لن تخرج عن طبيعة المبادئ الاساسية التي يعتمد عليها في تفسيره . ولكن هذه الفلسفة ، كي تنجح في بناء حركة انقلابية ، يجب ان تفسر المستقبل وتكشف عنه بطريقة تنسجم مع أهوائنا ، لأن تفسير المستقبل قد يكون مؤلماً وقد يكون مريضاً ولا يمكن لفلسفة كهذه ان تولد فينا خيبة فيما يتعلق بآمالنا في المستقبل ، أو ان تنقض أعزّ ميولنا . اما فلسفة ، على طريقة شوبنهاور او شبنجلر او هارتمان

مثلاً ، فلا تستطيع ان تولد فينا الطاقة النفسية العاطفية الضرورية لقيام الحركة الانقلابية .

تعطينا الفلسفة الاجتماعية - عندما تكون انقلابية - تركيباً عاماً نرجع اليه في قياس المشاكل والحلول التي تواجهها . فهي تمكننا من تبيين الاحداث الأولية ذات الأهمية الكبرى فلا نضيع في الجزئيات الجانبية ، او نسبغ على جميع الاحداث اهتماماً مائلاً ، فتنكش ارادتنا بذلك ويمعز عملنا السياسي عن تجاوز صعيد الانتهازية . كانت الفلسفة الاجتماعية دائماً طريق الانسان في تقييم المصادر والقوى التاريخية ، وقياس الحدود التي تضعها هذه القوى على امكاناته والحلول المفتحة له . اما في شكلها الانقلابي ، فكانت دائماً محاولة جريئة في سيادة تلك المصادر والقوى . كما انها تحاول الكشف عن اتجاهات هذه القوى ، وعلى ضوءها ، تعالج مشاكل الانسان غير مجزأة ، مشكلة بعد أخرى ، وبشكل منظم يتركز عليها ككل ، ثم تلقي على الفرد مسؤولية واضحة في تركيز جهده وفكره على العناصر الثابتة ، فتوسع من حريته ، وتجعله اكثر مرونة ، وتعصيه صورة أوسع عن الامكانيات الانسانية .

الفلسفة الاجتماعية تعني تلك المحاولات التي قامت في ترجمة معنى حركة الاجتماع ، والتي ارادت الكشف عن منطق أو قصد يسودها . هذا النوع من الفكر الاجتماعي التاريخي هو النوع الذي اخذ صفته الفلسفية منذ هررد ولكنه لم يكن يقف عند عرض واختصار أحداث التاريخ والتعليق عليها على طريقة فولتير ، جيبون ، هررد أو ولز ، بل تتجاوز ذلك ، فتدرس احداث ووقائع الاجتماع والتاريخ للكشف عن مبدأ يسودها على طريقة هيجل وكونت وماركس . ذاك هو المعنى التقليدي للفلسفة الاجتماعية التاريخية ؛ ولكن هناك معنى آخر وهو الذي يقوم في التعدد التاريخي ، فلا ينظر الى التاريخ ككل بل كوحداث او ادوار مختلفة ، ولا يحاول ان يكشف عن معنى او قصد واحد فيه ككل ، بل عن المعاني والمقاصد النسبية الجزئية التي نراها في الاحداث أو الادوار التي يتألف منها .

اصالة الفلسفة الاجتماعية تفرض عليها أن تعطي نطفاً فكرياً معيناً ومفهوماً جديداً عن الانسان ، وأن تجد في حركة المجتمع وضوحاً او تكاملاً يحرره من الغموض والابهام ، وأن تتطوي على امكان التحول الى عمل انقلاي .

اذا ما عرضنا تاريخ الانسان أو بالاحرى أدوار الخلق والابداع في تاريخه ، رأيناها جميعها تفسر طبيعة الواقع الذي يحيط بنا ، بشكل ينسجم مع قوانا ويفتح امامها مجالاً للتحقق . حاولت جميع حركات التجديد الفلسفي الاجتماعي ان تكشف عن قوى الانسان وتحقيقها باقناعه بأنها تنسجم مع قوى التاريخ والحياة . هذا النوع من الفلسفة الاجتماعية الذي يبحث الانسان أن يكشف عن التاريخ وأن يعبر عنه هو النوع الذي يكن عادة وراء الحركات الانقلاية .

تتحول دراسة الاجتماع والتاريخ الى فلسفة اجتماعية ، وخصوصاً الى فلسفة انقلاية ، في الأزمان والأدوار الانتقالية الكبرى . يتضح ذلك في جميع هذه الادوار . فإن نحن اخذنا مثلاً المرحلة الفكرية التي قدّمت للانقلاب الفرنسي وهيأت له ، نرى ان فلاسفة القرن الثامن عشر يتذمرون كلهم من المؤرخين في السابق الذين كانوا يجمعون الوقائع كهدف في ذاته ، ويطالبون ، أن يكتب التاريخ الجديد بواسطة فلاسفة كي يمكن الوصول الى الحقائق النافعة التي تقود ، تبعاً لفونتنيل ، الى معرفة ذاتنا والآخرين . لهذا نرى أن النصف الثاني من القرن الثامن عشر شاهد فلاسفة يتحولون الى مؤرخين ، كما شاهد مؤرخين يتحولون الى فلاسفة . هكذا ظهرت اسماء جيبون ، هيوم ، روبرتسن ، بولان ، فولتير ، مونتسكيو ، مابلي ، راينال ، هرذر ، الذين لم ينظروا كلهم بازدياد تام الى الماضي كما صنع تشاستلكنس مثلاً ، ولكنهم رأوا ان التاريخ يجب ان يدرس لاستخراج الوقائع العامة التي تسوده . لم يكن القصد من الفلسفة التاريخية الاجتماعية في القرن الثامن عشر ، وهو مقصد كل فلسفة اجتماعية انقلاية ، الكشف عن الكيفية التي تطور بها المجتمع ، وكيف أنه تدرج الى الوضع الذي وصل اليه ، بل الاستدلال بالماضي

لبناء المستقبل . انهم لم يسألوا انفسهم كيف توصل المجتمع الى ما هو عليه ، بل كيف يمكن تحويله الى مجتمع أحسن . ان الكلمات التي يقدم بها روسو كتابه « العقد الاجتماعي » والتي تعلن « ان الانسان ولد حراً ، ولكنه موجود في الاغلال في كل مكان » ، تدبر عن هذا النوع من الفلسفة خير تعبير . ولكن عندما يسأل روسو لماذا حدث هذا التغيير فانه يجيب : « لا اعرف » ؛ وبذلك يعبر عن رأي جميع هؤلاء الفلاسفة لأن ما كانوا يهتمون به ، في الواقع ، كان فقط معرفة الماضي كي يمكن تصحيح أوضاعه وتحويلها . إنهم ، كما رأى مؤرخ هذا الدور كارل باركر ، نظروا الى الماضي ، ليس للكشف عن اصل المجتمع وتطوره كما نرى في القرن التاسع عشر ، ولكن للكشف عن المجتمع المقبل .

بتضح ذلك ايضاً كل الوضوح في أقرب الامثلة لنا ، في الشيوعية وفي النازية ، فالفلسفة الاجتماعية في عرف ماركس لا تجد غايتها في متابعة تطور المجتمع حباً في الكشف عن الكيفية التي حصل بها هذا التطور ، بل في الكشف عن صورة المجتمع المقبل . لهذا ، نراه يردد ان مهمة الفلسفة في الماضي كانت ادراك العالم ، ولكنها يجب ان تكون ذات غاية واحدة هي تحويل العالم .

عندما يتمكن هذه الفلسفة من اتخاذ طابع انقلابي ، فانها تكون مجرد بلورة واعية لمقاصد المجتمع المثالية والمنطق الذي يسود التحولات الاجتماعية التاريخية الطارئة « ولطرق السلوك والقيم اللاواعية . ان الحركة الانقلابية في اعتيادها على فلسفة اجتماعية من هذا النوع ، لا تقتش عن برنامج حزبي أو فلسفة كقصد اعلى في ذاتها ، بل تحاول أن تنشيء طريقة جديدة في الحياة ؛ بيد أنها كي تتمكن من ذلك ، وجب ان تتقدمها بحار فكرية وتحولات فلسفية عديدة تهيب الطريق لها ، لأن الفلسفة الاجتماعية الانقلابية الناجحة هي فلسفة تلتوِّج وتتحد فيها قوى مختلفة ، انها فلسفة تعين وتبلور تحولات قد حدثت في الواقع فتكشف عنها ، وتحدد ما وتمطياها وحدة وشخصية .

فإذا ما أخذنا الانقلاب الفرنسي لوجدنا أن انبياء الفلاسفة كثيرون ،

ولكن انبياء الايديولوجية الانقلابية أو بالأحرى الذين حولوا الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية هم ، على الاخص ، اثنان : فولتير وروسو . ان فولتير كما يبين كثيرون كبرلين ، لم يكن مسؤولاً عن فلسفة الانقلاب الاجتماعية ، ولم يكن مبدعاً لها ، ولكنه كان ، دون شك ، أكبر داعية ومبشر لها ، وأقوى صوت ارتفع في تعميمها طيلة نصف قرن . إن كتب كوندياك ، كوندورسه ، تورجو ، لامتري ، هلفسيوس ، هولباخ ، دالمبار ، ديدرو ، مورلي ، مابلي ، والانكلوبيديا الخ ... وإن كانت تتضمن الفلسفة الاجتماعية ، فإنها لم تكن مسؤولة عن نشرها وتعميمها ؛ بينما اعطت كتب فولتير ومقالاته ومنشوراته ورسائله وطريقة حياته ، واخيراً ، وجوده نفسه هذه الفلسفة طابعاً شعبياً عاماً وجعلتها جزءاً من التاريخ ، وطورتها الى أداة انتقالية ثورية .

اما النبي الثاني فهو روسو . ولكن نجاح روسو كني للثورة لم ينشأ من عمق فكره او من الناحية الفلسفية الاجتماعية المحضة ، بل في قدرته على اعطاء الفلسفة وجهاً جديداً ، وجهاً مشحوناً بالحياة والنشاط ، بالحاسة وال عاطفة ، ولغة مليئة بالمشاعر الفياضة الصادقة والاحاسيس العفوية المباشرة . نقد فولتير النظم القائمة ، وسخريته اللاذعة القاتلة جعلت هذه النظم والطبقات الارستقراطية الديلية التي تمثلها اضحوكة اوروبا ؛ ولكن روسو ذهب في طريق أكثر ايجابية ، فتكلم عن العناصر التي تخلق المجتمع الجديد ، عن القصد الاجتماعي ، عن قداسة الشعب ، وعن الارادة العامة التي ينبثق منها هذا المجتمع . انه صنع ذلك كمبشر وداعية وهكذا برز دوره في الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية . والفلسفة النفعية ، كمثل آخر ، وجدت تيارات فكرية عديدة سبقها قبل ان تتجمع وتتركز في باتنام . انها وجدت في هذا الاخير ، باتنام المتنك الشاذ ، فيلسوفها الاجتماعي ، ولكن ميل أحد اتباعه وتلامذته ، هو الذي نقل هذه الفلسفة الى الخارج فجعل منها حركة ايديولوجية انقلابية . قدس المؤمنون بهذه الفلسفة باتنام كقائد روحي ،

بله كماله . ولكن ميل قام فيها مقام بولس في المسيحية .

ووراء الفلسفة الليبرالية الانقلابية يقف آدم سميث وفرانسوا كاسيني وفلاسفة القرن الثامن عشر ، ولكن وراهم ايضاً ووراء جميع المفكرين الذين ساهموا ، تكن تيارات فكرية فلسفية كبيرة مديدة تبدأ بانسان النهضة والانسان البروتستانتي وديكارت وبالاخص لايبنيتز ، الفيلسوف الذي اكد على وجوب ازالة النظام الاقطاعي التقليدي ، لأن وراهم يتبدى النظام الاصيل الحقيقي ، النظام الطبيعي الذي أقامه الله الكلي الحكمة والمحبة . اعطى لايبنيتز بفلسفته ، القوى الثورية ثقة مطلقة بذاتها ، وذلك في وقت كانت تحتاج فيه حاجة ماسة الى هذه الثقة .

عبرت تلك الفلسفة التي تكن وراء الليبرالية عن ذاتها باسماء كثيرة ، تمتد من لايبنيتز ، ونيوتن ، وبابكون ، وديكارت الى كونستان ودي تراسي الخ... فهي لا ترجع اذن الى مصدر واحد معترف به ، يحكم في نظامها ويقيس علاقاتها ويمطيطها قاعدة عامة ، ثم انها غامضة في كثير من مبادئها الاساسية ومناحبها ، وعندما نقيس علاقتها مع تاريخ الغرب الفكري الحديث ، أو مع الفلسفات الاخرى التي عرفها التاريخ نرى أن الذين اشاروا ، امثال فرانكل ، الى أنها تحتل جزءاً صغيراً منه ، وأنها لم تكد هذا المجتمع بمفردها قط ، كلنوا على حق . ولكنها ، على الرغم من ذلك ، كانت الفلسفة التي دمغت الغرب وميزته فأعطته شخصية خاصة به بين المجتمعات الانسانية الأخرى التاريخية منها والمعاصرة . اما سبب ذلك فيعود الى المرحلة الانتقالية الثورية التي جاءت فيها ، فقد كانت هناك قوى اجتماعية تاريخية تعمل في المجتمع وتحاول التعبير عن ذاتها ، فكانت الفلسفة الليبرالية اقرب الى غيرها في تحقيق هذا التعبير . ان هذه القوى جعلتها اكثر انسجاماً من غيرها مع منطق المجتمع آنذاك وخصوصاً في مناحبه التطورية . قد يحدث العمل الانقلابي او الحركة الانقلابية قبل قيام الايديولوجية الانقلابية كما نرى في الثورة الانكليزية وفي الثورة الاميركية ، حيث رافق ظهور الايديولوجية ظهور الانقلاب ، ولكنها

لا تحدث قبل قيام الفلسفة الاجتماعية او بالأحرى تيارات فكرية فلسفية
تقدم لها .



نصل الآن الى الصعيد الثاني في هذا البحث . فبعد تحديد الفلسفة
الاجتماعية من ناحية عامة ، وفي شكلها الانقلابي من ناحية خاصة ، علينا المقارنة
بينها وبين الايديولوجية الانقلابية ، كخطوة ضرورية في ايضاح الايديولوجية
ايضاحاً وافياً . تميل الفلسفة الاجتماعية بطبيعتها الى التحول الى إيديولوجية
لأنها ، في شكلها الايديولوجي فقط ، تستطيع أن تبسط مبادئها ، بشكل يسمح
لها ببسط وتحديد مسلك الحركة الانقلابية . ثم ان الايديولوجية الانقلابية
ذاتها تميل ايضاً الى التبسط كدعاية ثورية ، فتعتمد الشعارات . لذلك نجد ، في
كل حركة انقلابية كبرى ، مفكرين انقلابيين ينقلون الفكر الفلسفي الاجتماعي
الى ايديولوجية عامة . فلماذا كان لوك وجودون وأدم سميث كتبوا لأقلية
متفقة ، كتب اخرون كباين وجافرسن وغيرهم بشكل قريب الى الذهن العام .
واذا كان هالفيسوس وبابل وديديرو ومونتسكيو وهولباخ كتبوا بشكل فلسفي
غان روسو ودي مولان ودانتون وميراو ومارا وسان جوست وروبسبير
توجهوا رأساً الى الشعب ، ونقلوا اليه فلسفة اولئك بشكل واضح . ان هذه
الظاهرة واضحة كل الوضوح في الانقلابات الحديثة ، ففي الماركسية نجد سلسلة
قوية تبدأ ، من انجلز نفسه وتمتد الى ستالين وخروشوف او الى ماركسيين من
امثال بوليتزر ، جعلوا مهمم الاول التبسيط العام لفلسفة ماركس . والنازية
ترجع الى جوبينو وتشامبرلن وأمون ولاجوج وجالتون وبيرسون والفلسفة المثالية
واقطاعها . ويتوجه هتلر ودارا وجوبلز ، والى حد ما روزنبرغ ، الى الشعب
بشكل عام ، لأن الايديولوجية الانقلابية تعبّر دائماً عن ميل الى التبسط في
كتب واضحة تتميز بها عن الكتب المعقدة التي تعبّر عن الفلسفة الاجتماعية .
الايديولوجية لا تبسط الفلسفة الاجتماعية فقط بل التاريخ كله ؛ يذكر
كاهلر أنه عندما خرج هرمان روشنينج على هتلر ، وهرب الى الولايات

المتحدة ، سأله بعض الصحافيين عن السبب الذي دفعه الى الحركة النازية في ابتداء الأمر فأجاب : في حضور هتلر يصبح كل شيء بسيطاً ، وإضحاً ، ونحن الالمان ، كما تعرفون ، شعب معقد جداً .

الفلسفة الاجتماعية تناقش وتحلل ولكن الايديولوجية تتكون من تأكيدات بسيطة صرفة . الفلسفة الاجتماعية تكون عادة مبهمة في قضاياها وتتطوي على متناقضات عديدة ، ولكن الايديولوجية تحسم هذا التناقض والابهام . لا نجد في الماركسية ، مثلاً ، عنصراً واحداً دون تناقض او غموض ، ولكن الايديولوجية التي انبثقت منها تركزت على بضعة مبادئ وصور واضحة تجردت من مظاهر التعقيد والابهام التي رافقتها كفلسفة اجتماعية .

ولكن هذا لا يعني ان الايديولوجية خالية من بعض ابهام وغموض ، وليس هناك من ايديولوجية انقلابية دون درجة من التناقض والغموض ، لأن ما من ايديولوجية انقلابية نشأت في عقل فردي تبعاً لعمل منطقي محض . فكل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تعبر عن اوضاع اجتماعية متناقضة ، وتمتد الى مجاري التاريخ والاجتماع المتباينة ، فتمكس اشكال التباين والمتناقضات الاساسية . وامتدادها الشامل ذاك يفرض عليها الانطواء على قدر من التناقض والابهام . تشتد هذه الخاصة في الايديولوجيات التي يتم غوها تدريجياً عبر اجيال او قرون كالمسيحية مثلاً التي يصعب وجود دين آخر غني بالمتناقضات مثلها لأن ليس هناك من دين آخر نما في متناقضات غريبة عبر قرون عديدة .

كتب باسكال منذ مدة طويلة : غريبة هي المسيحية ، انها تأمر الانسان بأن يعترف بأنه منحط ، بله حقير ، وتأمره ايضاً بأن يكون مثل الإله ؛ غير انها ، لولا هذا التناقض ، لجعلته غلبت المعرفة بسبب كرامته ، أو مستبعد النفس بسبب حقارته . الشمول الذي اراده اكويناس مثلاً في التركيب العام الذي اعطاه للايديولوجية المسيحية ينطوي على كثير من الآراء

والاقوال التي يمكن على الأقل فهمها بشكل متضارب. لذلك ، كان المفكرون على اختلاف مذاهبهم السياسية يرجعون اليه في تبرير مبادئ مختلفة كبداً للسيادة الشعبية ومبدأ الثورة ، مبدأ حق الملوك الالهي ، أو مبدأ تعذيب المارقين . وفي العصر الحديث ، وجد من يرجع اليه كدافع عن قيمة الفرد ، وعن سيادة العقل التامة ، وعن الاعتدال في جميع الامور . اما في عهده أو بعد موته بوقت طويل ، فان العقل اللاهوتي كان يرجع اليه في تدبير القتل والتعذيب ، وكل ما ينقض قيمة الفرد وسيادة العقل او الاعتدال .

ان اتباع الايديولوجية لا يرون هذه التناقضات او هذا الابهام ، لانهم لا ينكبون عليه عن طريق عقلي منطقي مستقل بل مدفوعين بحاجة نفسية تتشوق الى تفسير عام أساسي لعلاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ .

يتساءل فولتير ، وهو الذي ساعد أكثر من غيره في نقل الفلسفة الاجتماعية الثورية التي هيأت للثورة الفرنسية الى ايديولوجية انقلابية ، في معرض حديث له حول هالفيسوس : لماذا لا يكتب هذا الاخير شيئاً واضحاً محدداً ضد التعصب والدين ؟ ويحيب بأن السبب هو انشغال هالفيسوس بالميتافيزيق التي لا يقرأ كتاباتها سوى عدد قليل من الناس ، ولا يفهمها سوى عدد يسير ايضاً ، والتي تنطوي دائماً على متناقضات ، وبذلك ، تمطي الحصوم سلاحاً ضدها ، فيستنتج فولتير بأنه من الأفضل بكثير ان نؤدي بالخصامات الميتافيزيقية ، وأن نكتب مؤلفات صغيرة تتجه الى الجميع ، ونضمنها وقائع وافكاراً بديهية واضحة بسيطة يستطيع الجميع فهمها . فمادة الناس أو تعاستهم غير مرهونة ببعض الحجاج والبراهين التي يعجز تسعة اعشار الناس عن فهمها ، والذكاء لم يطم للناس كي يكشفوا عن جوهر الاشياء ، بل كي يتمكنوا من العمل بفعالية . تحاول الفلسفة الاجتماعية الانقلابية تحديد المرحلة الانتقالية بشكل عام ، وعندما تركز انقلابياً ، تحاول تحديد القضية الانقلابية في ذاتها ، بشكل مستقل عن تحقيقها ، أي انها لا تهتم بالوسائل أو بالظروف الآنية المتغيرة التي تحيط بها ، ولهذا فانها تركز على صحتها الفلسفية

دون اهتمام بنفعيتها المباشرة او بواقعيتها ، لان قصدها يتجه الى الاهداف الاساسية النهائية التي تنبع منها وبسببها القضية الانقلابية لا بالكيفية التي تلجأ اليها القضية لبلورة ذاتها في الواقع . تقع الكيفية في نطاق المفكر الايديولوجي ، أي المفكر الذي يبسط الفلسفة الاجتماعية ، ويمررها من صوبتها ، من غموضها ، من تمقيدها ، من متناقضاتها ويقدمها في شكل موحد منسجم مبسط يتجه الى الفرد بشكل عام . لهذا ، يهتم المفكر الايديولوجي لا الفيلسوف الاجتماعي بهذه الكيفية ، لأن هذا الأخير يهتم بمقاصد الحركة الكبرى في مجرى التاريخ ، وبالقوى والسفن التاريخية الاجتماعية العامة التي تفرضها . ان كل قضية انقلابية تحتاج الى هذين النوعين من التعبير ، النوع الفلسفي الاجتماعي الذي يعبر عنها في دقائقها الاولى ، والنوع الايديولوجي الذي يبسطها ويوحدها بحركة معينة .

ينطلب كل نوع صفات وخصائص معينة . فالفيلسوف الاجتماعي يعني صحة الفكرة وقوة التعبير عن القوى العامة في التاريخ ؛ والمفكر الايديولوجي يعني قدرة على ربط الفلسفة بمرحلة معينة ، وتقييم الوقائع القائمة واستخدامها في تحقيق مقاصد الفلسفة الاجتماعية الاساسية . يتقدم الاول على الثاني الذي يعتمد الفكرة الاجتماعية في بناء الايديولوجية . هذا لا يعني أن الايديولوجية الانقلابية لا تتطوي على متناقضات ، بل انها تستطيع ان تتجاوز أية متناقضات تتجاوز أسيكولوجياً ، إن عناصرها تشكل سيستاماً system سيكولوجياً وبالدرجة الاولى ، وليس سيستاماً منطقياً . فالاجزاء التي تتركب منها قترابط وتتكامل في وحدة عامة لان كلا منها يخدم القصد العام الذي يميز الايديولوجية . فعندما نتكلم عن سيستام ما ، فإن اول ما نوجهه لنا العبارة هو ان هذا السيستام ذو تركيب منطقي ، وأنه إن لم يكن منطقياً فانه لن يكون سيستاماً . ان الاجزاء في سيستام من هذا النوع قترابط ، أو تتصل بعضها ببعض تبعاً لقواعد المنطق ، ولكن من ناحية سيكولوجية ، يأخذ السيستام صفته الذاتية ، لأن هناك قصداً عاماً شاملاً يحيط به احاطة تامة ويقوم كل من

عناصره بخدمته . وجد كثيرون من العلماء الذين درسوا الدين من فون هيوجل وواش الى سولاس والبورث وعشرات غيرهم الشيء ذاته في الدين . فالمزاج الذي يولده هو مزاج يلشوق الى البساطة . كانت هذه النتيجة طبيعية لأن الدين والايديولوجية التي ترجع الى قاعدة علمانية يخضعان لتركيب ايديولوجي واحد .

تختلف الايديولوجية الانقلابية عن الفلسفة الاجتماعية في كونها تعبر عن ذاتها في نط حياتي مميز . تتساءل الفلسفة الاجتماعية عن منطق التاريخ ، وعن معنى الوضع الانساني في تحولاته . ومتناقضاته ، أو تحاول ان تكشف عن القوى التي تسود مظاهر الاجتماع ووقائع التاريخ . قد تحقق بذلك مفهوماً مقنعاً في الحياة دون ان تنتقل الى مشاعر الفرد فتصبح طريقته في الحياة . فلسفة الفيلسوف الاجتماعي لا تعني انها يجب ان تقود الى عمل ما ، أو ان تسود الوجود ، أو ان تؤثر فيه ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترغب في قصد واحد : أن تسود الوجود وأن تؤثر فيه . فعندما تتحول الفلسفة الاجتماعية الى قوة تسود كيان عدد من الافراد فتؤثر في سلوكهم تأثيراً عملياً ، وتستطيع توحيد شخصيتهم في مناحيها العقلية والشعورية ، تتحول آنذاك الى ايديولوجية انقلابية .

تعبّر الايديولوجية الانقلابية عن الأمل والخوف ، عن مشاعر الولاء والحب والبغضاء ، اما الفلسفة الاجتماعية فهي شكل من أشكال المعرفة . الاولى تقوم على قوة الخيال في بلورة العناصر العاطفية وتحديدتها ، والثانية تقوم على قوة الفكر في تحويل التاريخ والاجتماع في صورة واضحة . ان آباء الكنيسة حولوا الحاجات العاطفية والفكرية التي تكن وراء الميحية الى مجموعة من الحقائق الأساسية ، وماركس وانجلز صنعا الشيء ذاته بمحاجات عصرهم ، وخصوصاً حاجات العمل ، وكان لينين على الاخص من حول الماركسية الى ايديولوجية انقلابية .

تعني الايديولوجية الانقلابية بكلمة أخرى ، تحول الفلسفة الاجتماعية

الانقلابية الى طريقة في الحياة ، أي انتقالها من مجموعة من النظريات والمجردات الى قاعدة أخلاقية ، والى حقيقة شعورية . تفسر الفلسفة الاجتماعية العالم ، ولكن الايديولوجية الانقلابية تجعل الانسان يعاني العالم ويكابه . تتوجه الأولى الى عقل وفكر الانسان ، بينما تتوجه الثانية اليه ككل « تلتزمه في كيانه ككل ، تعبر عن آماله وأهوائه ومخاوفه ومثله .

الفكرة كفكرة ، تكون عاجزة دون حول او قوة وطالما بقيت فكرة محضة ، فلا تصبح فعالة وتتمو في فعاليتها الا عندما تتحول فقط الى ممكن الشعور فتسمي جزءاً منه . باستطاعتنا أن ندرس أية فلسفة اجتماعية ونكتب بها التفسير والشروح البارة « التي نفتن بصحتها وقوة منطقها ، ولكن دون أن يكون لها أي تأثير في أخلاقنا العملية او النفسية التي ترجع الى منابع تختلف تماماً عن صحة المنابع الفكرية . إن الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها ، فلا تخضع لتحليلات علمية او حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاء والاخلاص اللذين تحتاج اليهما بشهادة نفسية وجدانية .

'يقبل الانسان على الفلسفة الاجتماعية' عن طريق فكري ، بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها او يرفضها عادة تبعاً لمقاييس فكرية ايضاً ، ولكنه 'يقبل على الايديولوجية بسبب حاجات نفسية اخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجد منفذاً فيها . انه يعطيها ولاءه لأنه يعتمد عليها كمنخرج لما يمانيه من كبت شعوري أو فراغ روحي انساني . لم يكن تجارب الجماهير الكبيرة مع الماركسية مثلاً ، لاقتناعها بصحة التفسير الاقتصادي المادي الذي قدمته ، ولكن لأن الماركسية ، بتأكيداتها على الصراع الطبقي ، كانت تدبر عن تجربة يومية حادة ، ولأن النظم الاجتماعية والسياسية والليبرالية فشلت في اعطاء العمال العدالة ، وشعوراً بالكرامة والقيمة الإنسانية . أراحت الماركسية العمال من عناء نفسي ألم يقاسونه وعالجت مركب نقص كانت ظروفهم الصعبة تفرضه عليهم ، غلّت فراغاً روحياً كان 'يثقل أنفسهم ، وأرجعت لهم حساً بالكرامة نزعته عنهم الرأسمالية أو بالأحرى رفضت أن تعترف لهم به .

لا يأتي الشيوعيون والماركسيون الى الماركسية كعلماء اجتماع ، يحاولون الكشف عن تركيب المجتمع ، وعن حركته ومنطقها ، إذ انهم لو أتوا بهذه الصفة ، لضاقوا ، مثل غيرهم ، ذرعاً ، في كلمة استبان ، باعوجاج أفكارها ، والتواء مبادئها ، وبفكرها المتذبذب المجرد ، وبإيهامها اللاضروي . ولكنهم يأتون اليها كؤمنين بشوقون الى الايمان بسنن العالم الخبوءة التي تعمل لمصلحتهم . فكلما ازداد استتار السنن ازدادت قوتها في الامتناع ، وسهل الدفاع عنها ضد الذين ينخدعون بظواهر الأشياء . ينطوي كتاب رأس المال ، كتاب الشيوعية المقدس بدرجة كبيرة ، على الخصائص التي نواجهها في جميع الكتب المقدسة أي التناقض والغموض . قال سوريل في الماركسية بانها تستعمل لغة تحتاج الى الوضوح والدقة ، تحاول ان تشمل في تعبير واحد حركة المجتمع ككل وفي جميع تعقيداتها ، ولكن الذكاء الانساني لا يملك الأسباب التي يستطيع أن يعبر بها عن تركيب عام كهذا . هذا القول يصح في كل فلسفة إجتماعية انقلابية .

ان افكار ماركس لا تشكل نظاماً علمياً كما يحاول بعض اتباعه القول . إنه لم يكن من بناء الأنظمة ككونت أوداروين أو ارسطو مثلاً ، فاليات الشيوعي ليس سيئاً بل عرضاً متتابعاً لبعض العقائد حول التاريخ ، ودعوة الى العمل الشعبي الثوري ؛ ولكن على الرغم من أنه كان بياناً ، وعلى الرغم من ان القصد منه كان تقديم صورة واضحة عن الفكرة الشيوعية التي تتجه الى الجماهير ، فانه كان ينطوي على متناقضات . من أمثال ذلك أنه يؤكد في آن واحد على المبدأ الثوري وعلى المبدأ الاصلاحى . لهذا لم يكن من الغريب أن تجد الحركة الاشتراكية الاصلاحية في برنشتين ، وبولوم ، والقابيين من يرجع اليه كما ترجع الحركة الشيوعية الثورية . كان هوك يتكلم باسم العديد من المفكرين والحركات عندما كتب بأن الماركسية تنظر الى الثورة كتوسيع وامتداد للنق الديقراطي القائم ، وأنها نجد في كتابات ماركس ما يؤكد هذا الموقف وينقذه في آن واحد وبنفس القوة .

اما كتاب رأس المال فان ماركس نفسه وجد أن كتابة الجزء الأول منه

لم تكن صعبة فقط بل غير مرضية عند انتهائها ، كما ان كروشه يقول عن هذا الجزء ، وهو أهم الأجزاء الثلاثة ، بأنه ذو تركيب متناقض غريب دون تفسيق أو تنظيم .

اما الجزآن الآخران فلم يستطع ماركس ابداء انهاءهما ، وعندما أراد أنجلز أن يقوم بذلك ، بعد وفاته ، وجد المواد مشتتة مبعثرة كما لم يكن ينتظر . فأنجلز هو الذي أعطى صورة منسجمة متسكة عن المادية التاريخية في كتابه ضد دوهرينج فقدّم اتباع ماركس هذه المادية ، بعد أن اخذوها من كافة كتبه ومنشوراته ونسقوها .

تمثل الايديولوجية إرادة حازمة على معالجة وضع معين فهي ، لذلك ، نتيجة التصميم على العمل . أما الفلسفة الاجتماعية فهي نتاج فكري من عمل بعض النظريين ، يضمنونها نتائج دراستهم لأوضاع الاجتماع والتاريخ بغية ايجاد تفسير عام أو حل ما لمرحلة تاريخية معينة . لذا كان الانسان عادة يعتمد الايديولوجية وليس الفلسفة ، لأن الفلسفة تنطوي دائماً على تناقضات وتساؤلات عديدة كل منها يتميز ببراهين قوية ، يشر الفكر امامها بشيء من المعجز الخائف .

تستطيع الفلسفة الاجتماعية ان تغلب في الحجة ، وان تهيم الجو بنقد ناجح للأفكار والآراء السائدة ، ولكنها لا تستطيع ان تنزل الى الأعماق النفسية فتزيل المقاومة العاطفية كالايديولوجية . الفلسفة الاجتماعية تناقش وتجادل وتتوجه الى الفكر والوقائع في نقاشها وجدالها ، فتعتمد بالتالي الكتب وسيلة لها . أما الايديولوجية فانها تتجه الى الميول والمشارع والغرائز ، وأداتها الفعالة هي الصحف والاذاعة ، وبالتالي ، وعلى الأخص ، الخطابة والخطباء . ان من اهم الاستنتاجات الاولى التي نأخذها من التجارب الايديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ ، هو أن الأمر المهم ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها .

لذا ، نجد ان الحركة الانقلابية تعتمد على الايديولوجية الانقلابية وليس

على الفلسفة الاجتماعية التي تنشئ لها قاعدة واطاراً في خلق الوقائع على صورتها . ان اوير سكرتير الحزب الاشتراكي في المانيا ، أثناء ازدهاره ، وأقوى شخص في الحزب بعد بايل ، أعلن مرة بأن فكره يعجز عن استيعاب المناحي الفلسفية في الماركسية وأنه لا يستطيع ان يقول بأنه ماركسي واعر .

ولافارج صهر ماركس ، وداعية الماركسية الاول في فرنسا ، اعترف للينين بأن ليس هناك من أحد يفهم ماركس ، ولكن مراسلات ماركس والمجلز تدل على أن لافارج هو الآخر ، في رأي ماركس ، لم يفهم الماركسية . وجد ماركس نفسه كيف ان اتباعه يسيئون فهمه وأعلن مرة بأنه هو نفسه ليس ماركسياً . اما المجلز فقد كتب له في إحدى رسائله يقول ان الذين نعتبرهم رسمياً منتسبين لحزبنا لم يفهموا حتى المبادئ الاولى في أفكارنا . من هذا يتضح أن الماركسية كفلسفة اجتماعية تخضع للتناقضات والالهام ، وتمعز عن التوجه الى جميع الاتباع وتنحصر في نخبة محدودة من المفكرين النظريين الفلاسفة ، وان هؤلاء لم يكونوا يتفقون فيما بينهم على تفسير واحد لها .

ان دجيلاس يذكر ان ماركس لم يفكر ابداً بانشاء نظام ايديولوجي او فلسفي جامع ، اما اتباعه فهم ، في معظمهم ، ايديولوجيون ، والى درجة محدودة ، علميون وذلك واضح في أمثلة بلاكنوف ، ولابريولا ، ولينين ، وكافوسكي ، وستالين الخ ... فقصدتم كان بناء مذهب من أفكار ماركس ، ومع الوقت كشفوا عن ميل لتقديم تعاليمه كمفهوم نهائي جامع حول العالم .

لم ينشر ماركس اي عرض منظم للمادية التاريخية ، فهي منتشرة هنا وهناك في ما كتبه بين عام ١٨٤٣ وعام ١٨٤٨ . اما فيما بعد ، فقد انطلق منها كحقيقة مسلم بها . رأى كثيرون من النقاد أن ماركس لم يعتبر المادية التاريخية مذهباً فلسفياً جديداً بل منهجاً علمياً في التحليل الاجتماعي التاريخي وأساساً لاستراتيجية سياسية ؛ وأنه فيما بعد كان يشكو من طريقة أتباعه في استخدامها والرجوع اليها ، وكيف أن قسماً منهم على الأقل كان يجد أنها تريجه من كل غناء في التدقيق التاريخي ، بتوفير أجوبة جاهزة للمشاكل التي

يقود التدقيق اليها .

ولكن ، على الرغم من الاختلاف فيها ، وعلى الرغم من عنصر الشك في التفسير التي تعلن حقيقتها ، فان الحركة الاشتراكية التي تعود اليها كانت تقوى باستمرار وتنتشر بسرعة كبيرة . اما واجب نظري الماركسية ومترجمها ، فلم يكن اعلان سياسة الحزب ، بل اعطاء تبرير ماركسي لأية سياسة تتبعها الحركة . ان تحول الفلسفة الى ايديولوجية جعل من الممكن اعتماد الماركسية قاعدة لحركة انقلابية كبرى . تلك الايديولوجية كانت واضحة مبسطة تعتمد على بضعة مبادئ متباعدة هي حتمية انهيار النظام الرأسمالي ، خلق النظام الرأسمالي دياكتيكياً للمتناقضات التي تلغيه ، الصراع الطبقي وقيام البروليتاريا بوضع نهاية لهذا الصراع ، تركز رأس المال ووسائل الانتاج في أيدي تنكش باستمرار في عددهما ، زوال الطبقات الوسطى ، ازدياد بؤس البروليتاريا ، دور الاقتصاد وعلاقات الانتاج الاول في تحديد المظاهر الاجتماعية ، قيام دكتاتورية البروليتاريا . هذا التحول الى ايديولوجية انقلابية جعل من الممكن اعتماد الفلسفة الماركسية قاعدة لحركة انقلابية شاملة . التفسير الاقتصادي مثلا هو لحة الماركسية ، ولكننا لا نجد في اي مكان من كتابات ماركس عرضاً منظماً منسجماً لهذا التفسير ، بل يجب ان نفتش عنه في امكنة مختلفة وفي صور متعددة وفقرات موزعة هنا وهناك .

اما من ناحية النازية فإن هتلر نفسه يذكر في أحاديثه ، بأن قليلين جداً من قادة الحزب النازي قرأوا كتاب روزنبرغ « اسطورة القرن العشرين » ، وأن الذين قرأوه هم اعداء النازية . ثم وصف الكتاب بأنه مبهم وغامض ؛ واذا كان قادة النازية انفسهم لم يقرأوا كتاب روزنبرغ ، فانهم قرأوا ، مع ملايين اخرى ، كفاحي ، وهو الذي يمثل الايديولوجية النازية الانقلابية وليس فلسفتها الاجتماعية .

يصدق الشيء ذاته على الماركسية . فاذا كان الذين قرأوا كتاب رأس المال قليلين جداً فان الذين قرأوا البيان الشيوعي يعدون بالملايين وعشرات

الملايين .

وهذا الشيء يصدق ايضاً على الليبرالية ، فالذين قرأوا كتب جون لوك مثلاً قليلون ، ولكن الذين قرأوا كتب باين ووثيقة اعلان الاستقلال كثيرون . اما الانقلاب الفرنسي فانه من المشكوك فيه ، كما يذكر شافر وغيره من مؤرخي الانقلاب ، بأن يكون عدد كبير من قادة الثورة انفسهم قد قرأوا روسو ، نبي الثورة . ولكنهم كلهم كانوا مشبعين بالايديولوجية العامة التي تفرعت منها .

سمحت المراقبة في روسيا القيصرية بنشر كتاب رأس المال بقولها : « على الرغم من ان الكتاب يتميز باتجاه اشتراكي صريح فانه ليس مكتوباً بشكل شعبي ، ولهذا ، فانه من المستبعد ان يجد الكتاب قراء عديدين » . ولكن المراقبة نسيت ان الفلسفة الاجتماعية لا تحتاج الى قراء عديدين بل الى بعض القراء الذين يحولونها الى ايديولوجية انقلابية . فكانت النتيجة عكس ما رأته المراقبة . تشكل الفلسفة الاجتماعية نطاقاً فكرياً يتساءل ، يدقق ، يناقش ، يتحرى . ولكن الايديولوجية الانقلابية تتولد في بضعة افكار اساسية تحاول ان تجذب اليها ولاء اكثريه الشعب وتعمل على قيادة المجتمع عبر التجارب والأوضاع المختصة التي تحيط به اثناء المرحلة الانتقالية . لذا ، كان عليها أن تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبإمكان كبير على ضبط وبلورة احداث التاريخ . الفلسفة الاجتماعية تنحو شطر المشاركة الفكرية والايديولوجية تميل الى المشاركة العاطفية فتستثني عنصر النقد ، وتأبى المساومة مع عناصر أخرى في تنظيم العالم الخارجي ؛ الهدف الطبيعي المعقوي للايديولوجية الانقلابية يقوم في العمل الثوري ، اما الفلسفة الاجتماعية فتمجز عن توليد العمل بشكل ذاتي محض لان قواها تنضب في علاقاتها الفكرية وفي محاكاتها النظرية . الايديولوجية الانقلابية تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبإمكان شديد في بلورة أحداث التاريخ والاجتماع ، وتعلن دائماً أنها تملك مفتاح التاريخ ، الحل النهائي لجميع ألغازه ، والمعرفة الوثيقة للنزاع العامة الشاملة التي تسود

الطبيعة والانسان ، فستثني من الفلسفة الاجتماعية ما يساورها من شك وما يمتورها من تردد واستقلال فكري . قوة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها . كان موارو على حق عندما لاحظ أنه بإمكان الخارجين عنها ، او الذين يرقبونها من الخارج فقط ، أن يحللوها من ناحية فكرية فلسفية ، وان النقد الذي يوجه اليها يكشف عن العناصر العاطفية فيها ويمجز عن تحقيق مرماء . إن التمرض الفكري المباشر لما يعجز عن النيل منها او النائها إن لم يدعمه تحول في الأسباب الاجتماعية التاريخية التي ادت الى ولادتها . التغير العميق في الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تحيط بالايديولوجية يجعل بإمكان النقد الفكري والتحليل الفلسفي هدمها .

الفلسفة الاجتماعية تتجه الى العقل والفكر ، لذا ، تعجز عن توليد الحركة لأنها لا تولد محركات الحركة التي تتولد في الشاعر . فالفكر لا يسبب الحركة بل الامل والخوف ، والحماسة والولاء ، والحب والحق . اما الفكر فيولد الوسائل التي تثير القوى الحركة فقط بتقديم أهداف ومقاصد قوية تحرضها وتقودها . يمكن ، اذ ذاك ، مناقضة ومناقشة الفلسفة الاجتماعية ، ولكنها حين تمتد فتحقق ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، تستحيل مناقشتها ، لأنها تصبح جزءاً من نفس المؤمن بها ، وتعبيراً عن الديناميك الباطني في الحركة الانقلابية . مهمة الايديولوجية الانقلابية ليست وصف الواقع بدقة بل التعبير عن التصميم على العمل الانقلابي . فهي تعبر عن مشاعر الجماهير وأفكارهم وقد حزمت أمرها على صراع ثوري يهدم النظام القائم . الفلسفة الاجتماعية تركيب يفتح لتحليل ، ويمكن تحليله عنصراً عنصراً ، أما الايديولوجية فتحقق مقصدها في بث الايمان واجراء تحول نفسي ، فهي لا تنفتح للمناقشة الموضوعية ، وترفض ان تحلل الى أجزاء أو الى فصل بين صواب وخطأ . ان روسو ومن بعده سان جوست وروبسيير الذين حركوا العالم وأثاروا ايمان وحماسة الناس هم هم روسو وسان جوست وروبسيير المتطرفون الذين يأبون أية مساومة . ولينين الذي أوحى

بالحركات الانقلابية في شتى ارجاء الدنيا هو هو لينين الذي لا يعرف الحلول
النصفية والتسويات ، وهكذا دواليك ... تقترب الفلسفة الاجتماعية من موادها
باحتياط وحذر ، أما الايديولوجية فلا تعرف التردد والاحتياط والحذر ،
بل تقترب من موادها وهي تنفجر حاسة واندفاعاً ، يقوم دورها في اعداد
الناس لمركة فاصلة مع الوجود القائم ، فتوجه الانظار والمواطف الى العمل ،
وليس الى البحث ، وتحاول حشد المواطف والمشاعر لا اعتماد البرهان العلمي
والوقائع . لذا كان من الممكن لمن يساهم في الحركة الانقلابية على صعيدها
الفكري المحض او كفلسفة اجتماعية فقط أن يقبل أو يساهم بمركة اصلاحية ،
اما من يمتد من الفلسفة الى الايديولوجية فيعيش في الاخيرة ويحاول تجسيدها ،
فلانه يأبى تماماً اي موقف اصلاحي ، ولا يرضى عن التدمير التام للوجود
التقليدي أي بديل .

تطوي الفلسفة الاجتماعية على نظام او مبادئ من نتاج فكري شخصي ،
وتحمل اسم مفكر أو فيلسوف . ولكن الايديولوجية ، على نقيضها ، واقع
وجداني جموعي ، ومعتقد جماعي ، ومجموعة من الافكار تميز جماعة أو حزباً ،
أو طبقة . يستطيع الفيلسوف أو المفكر ان يعطيها أو يخلقها أو يحققها
لجماعة أو حركة من الحركات ، لأن ما يبشر به كفلسفة شخصية يستطيع ان
يتحول الى مجموعة من المبادئ المبسطة تشكل ايديولوجية جماعة أو حركة ؛
والعكس غير صحيح لأن اشارة في الايديولوجية تعني ان المفكر او الفيلسوف
يجب ان يتجاوز صعيده الفردي ، ويصبح جزءاً من الجماعة أو الحزب أو
الطبقة أو الحركة ، كما انه يجب ان يتجاوز الفكر المجرد الموضوعي المتشكك ،
فيتحول الى فرد مؤمن في شخصية جماعية تتميز بالمشاعر . بيد أن هذا لا يعني
ان المفكر او الفيلسوف يعمل باستقلال عن التاريخ . انه في الواقع يعبر ، مهما
بلغ استقلاله ، عن تجارب معين مع قضايا ومشاكل عصره ومجتمعه ، والمرحلة
التاريخية التي يعيش فيها ، على الرغم من ان فلسفته تحاول ان تتجاوز الحدود
النسبية التي ترتبط بها .

يمكن القول الآن ان هناك فلسفات شخصية او فردية ، ولكن ليس هناك ايدولوجيات فردية او شخصية . أما الفلسفة الاجتماعية ، وان كانت تهتم بما يجب أن يكون ، فانها تتركز أولاً على ايضاح ما هو قائم ، والكشف عن السنن او القوى التي تسوده . والايديولوجية الانقلابية تميل أكثر نحو تأكيد ما يجب ان يكون . كان كوندورس مثلاً يمثل الى حد ما هذا المنحى الايديولوجي في العقلانية الفرنسية في نقده لمونتسكيو على هذا الاساس ، لان مونتسكيو كان يركز اهتمامه على الوقائع يود تحريكها واستقصاها ، قبل اعلان المبادئ العامة التي تسودها ، ولكن الفرق بين الناحيتين في الواقع فرق كمي . فمونتسكيو نفسه يقص علينا كيف انه كان ضامناً بين وقائع التاريخ ومظاهره لا يعرف كيف يتبين طريقه ، لأنه ابتداء بدراسة تلك الوقائع والمظاهر دون مبدأ اخلاقي يقيسها به ، وكيف انه عندما وُفِّق الى هذا المبدأ ، أي عندما ترك الاخلاق تسبقه الى معرفة التاريخ المحضة أصبح كل شيء أمامه واضحاً . اما روسو فقد أكد بان الذين يفصلون بين الأخلاق والسياسة يجهلون الاثنين ، وفونتنيل كتب بأن التاريخ يخسر قيمته إن لم يكن متحداً مع الاخلاق ، لأننا نستطيع ان نعرف جميع ما صنعه الانسان ، ولكننا نبقى جاهلين الإنسان في ذاته . اما ديدرو فقد ذكر بان هناك من يظن بأن معرفة التاريخ يجب ان تتقدم على الأخلاق ، وبأنه من الأفضل في ادراك التاريخ ومعرفته الانطلاق من فكرة اخلاقية حول الخير والحق قبل دراسة اعمال وأفعال الناس .

من هذا المثل يتضح بأن الفلسفة الاجتماعية ، خصوصاً عندما تكون انقلابية ، تنطوي كالايدولوجية على مفهوم اخلاقي في الانسان . ان الايديولوجية وهذا أمر يجب الا يغرب عن ذهننا ، هي امتداد للفلسفة الانقلابية فقط ، وكان من الطبيعي إذن أن يكون الفرق فرقاً كمياً يتكاثر في بعض النواحي فقط . كانت الثائر الفرنسي بريسو على حق عندما أعلن بأن أقوى بناء للثورة هو الفلسفة ، كما كان سان جوست على حق عندما

يَتَن في اتهامه للملك بأن الفلاسفة هم الذين سيقتلون الملك ؛ نفهم من ذلك بأن ما يعنيانه هو الفلسفة وقد تحولت الى ايدىولوجية انقلابية .

كان توكفيل صريحاً في هذه الناحية وإن لم يذكر كلمة ايدىولوجية . فقد وصف الثورة الفرنسية بأنها 'صُنعت بـسِستام من الأفكار العامة تشكل جسماً عقائدياً واحداً ، أو نوعاً من الانجيل السياسي ، حيث يماثل كل فكر فيه عقيدة من العقائد الدينية .

*

هذا كافٍ في مقارنة الايدىولوجية الانقلابية بالفلسفة الاجتماعية ، وفي ايضاح علاقتها بها ، ولكي تتم صورة الايدىولوجية بالنسبة للتطورات الفكرية الفلسفية التي تحيط بها ، يجب ان نتجاوز التطورات التي تقدم لها فنلج الى التطورات التي تأتي في مؤخرتها او بعد اسقيلائها على الدولة وسيادتها للمجتمع وتحققها فيه .

هنا ندخل صيداً ثالثاً ، أو ما يمكن تسميته بصيد اللاهوت .

ليس هناك من ايدىولوجية مهما أحكم تركيبها ومهما امتدت الى المجتمع والتاريخ ، تستطيع ان تشمل جميع مظاهر التطور التاريخي . الايدىولوجية في نزوعها الى تحديد وتوجيه الأحداث ، ترى ذاتها في اوضاع لم تتلبأ بها ، أو لا تجد لها أحكاماً جاهزة في تركيبها ، عندئذ تنطلق محاولات عديدة تستمد من الايدىولوجية بعض المبادئ والتفسيرات تربط بينها وبين الواقع في تغييره ومفاجأته ، أو تحاول ان تضبط الواقع في تركيبها رغم تحولاته وتشكل ما يمكن تسميته بـلاهوت الايدىولوجية .

تحاول الايدىولوجية الانقلابية ، عند سيادتها ، ان تضبط كل شيء في المجتمع ، فتضع الحدود التي يعمل فيها الفكر ، وتقرض موضوعاته ، فيزول استقلال مجالاته المختلفة من الفن الى الفلسفة وتصبح اداة في التعبير عنها . إن

الفكر الفلسفي المعقائدي يجد نفسه بعد فترة وجيزة ، بأنه يترجم ويفسر وينقل المذهب . شرحه بدلاً من أن يطرق أبواباً جديدة ، أو أن ينتقل في مقامات فكرية من الخلق والابداع . يتضح ذلك كل الوضوح في الايديولوجية الكونفوشية والايديولوجية المسيحية والايديولوجية الاسلامية ، وقد أمسى الآن واضحاً في الماركسية . انه فكر لاهوتي ، لأنه فكر يقتصر على شرح الايديولوجية وترجمتها . ففي ابتداء الامر ، وفي الدور الانتقالي ، تدعم الايديولوجية نفسها بخيال المجتمع المثالي وسحر هذا الخيال ، ولكن بعد ان تحقق نفسها في نظم مستقرة الى حد ما ، فانها تصبح جزءاً لا يتجزأ من طابع عام ، ينشأ فيه الناس دون صراع أو تناقض ، ويتنازع معه دون درجة كبيرة من الوعي . فالماركسية التي ترعم العلمية تحولت ، كما يقول احد اتباعها ، ماركس ايسمان ، الى لاهوت بيزنطي تفرع منها ونشأ حول كتب ماركس وانجازه ولينين وبلاكنوف وهيجل المقدسة . فهذه الكتب التي تمثل في نظر الحركة البولشفية الكلمة الاخيرة الناهية في المعرفة الانسانية ، لم تكن علماً بل وحيّاً منزلاً . وتحول الماركسية الى لاهوت لم يحرر الفكر الانساني ، بل ضبطه ووضعه في حجرة مغلقة تطل على العالم من نافذة واحدة . اما حرية المفكرين امامها فقد اقتصرت على تطبيقها وترجمتها ، وشرحها ، وتفسيرها ومناقشتها . يصح ذلك على كل ايديولوجية ، بعد ان تكون قد حققت ذاتها ، من الكونفوشية الى الشيوعية .

بنتقطع اتصال الفرد ، في هذا الدور ، دور اللاهوت ، اتصالاً مباشراً بالايديولوجية ، فيتم الاتصال آنذاك عن طريق شروحها وترجمتها . فما كتبه ماركوس حول الماركسية السوفياتية ، بأنها تقوم على اللينينية دون ان ترجع رأساً الى ماركس ، يصدق ايضاً على كل ايديولوجية بعد ان تخسر انقلابيتها . كتب فولتير مرة بأنه كان هناك شعراء وخطباء قبل ان يكون الصرف والنحو والبيان . كما نرى في التاريخ ايضاً أن النبي يتقدم دائماً على الكاهن ، والدين على اللاهوت ، كما نرى ايضاً ان الايديولوجية الانقلابية تنشأ من فلسفة

اجتماعية وننتهي في فكر متحجّر جامد، خسر الحياة ومعنى الحياة، انكشف عن قوى التاريخ وانحسر عنها، ألا هو الفكر اللاهوتي . الفكر اللاهوتي هو ، بكلمة اخرى ، عكس الايديولوجية الانقلابية في ناحيتين رئيسيتين :

الاولى - لا يعكس قوى التاريخ مثلها ، لأنه خسر علاقته بالتاريخ ، فانحسر عنه واصبح خارج مجاريه الرئيسية ، أي أنه أمسى هامشياً جانبياً .

الثانية - لا يعكس وجدان الفرد ، لأنه خسر جذوره وأبعاده الباطنية الذاتية فلم يجد له صدى ، لأنه هنا أيضاً قد انكشف وانحسر وتقلص ، واستمر فقط بحكم العادة .

تحسر الايديولوجية في هذا الدور ، دور اللاهوت ، انقلابيتها ، وقابليتها على الحياة ، وعلى صنع التاريخ ، لأن انقلابيتها قد حققت ذاتها في المجتمع ، وبذلك تكون قد استنزفت حيويتها وامكاناتها . المجتمع اللاهوتي مجتمع متحجّر مغلق ، يعتبر الافكار والتقاليد القائمة جسماً ضيقاً من الحقائق ، يستثني اية زيادة تغيّر من وجهه التقليدي العقائدي . أنه مجتمع يسمح بالتفسير والشروح ، ولكنه لا يسمح بأي شيء يمس قواعده الاساسية .

هذا الدور هو اطول أدوار الحركة أو بالاحرى الدورة الانقلابية ، يستمر زمناً طويلاً ويمتد الى قرون عديدة . انه دور لا يزول طالما أن قوى التاريخ الاجتماعية التي رافقت ظهوره لا تتحول بشكل جذري . ولكنها عندما تتحول وتزداد حدة يعجز الدور عن الاستمرار ، فينكشف ، في الواقع ، عن ضعف كبير مدعش في مقاومة التحول عنه ، وعن انحلال عميق يتأكله ويرقب فقط فرصة مناسبة للظهور . ذاك ما يُثير الدهشة لأول وهلة في انهيار هذا الدور اللاهوتي السريع أمام القوى المناوئة التي تتجاوزه .

تنتهي هنا الدورة الانقلابية العامة في مستوياتها الثلاثة : مستوى الفلسفة الاجتماعية ، مستوى الايديولوجية الانقلابية ، مستوى اللاهوت . ويدخل الانسان مرحلة انتقالية ثانية تؤدي الى دورة انقلابية أخرى في مستوياتها الثلاثة ، وهكذا دواليك ...

الأيديولوجية الانتقالية بين السادية والمشائية

نجد في كل أيديولوجية انتقالية تأكيداً أساسياً أولاً على دور الأفكار ، أو دور الأيديولوجية في توجيه التاريخ ، وإرشاد حركته ، وبناء المستقبل . هذا ما يظهر جلياً من الكونفوشية والمسيحية إلى النازية والشيوعية . ما نغنيه هنا ليس أثر هذه الأفكار الظاهر في التاريخ ، أو دورها في تحديد سيره فقط ، بل اعتراف الأيديولوجية الانتقالية الصريح ، مهما كانت مادية في فلسفتها بدور المواقف العقائدية والأفكار في إنشاء التاريخ واعتمادها في تحقيق ذاتها .

من الطبيعي أن يتضح ذلك لنا عندما نذكر أن الأيديولوجية الانتقالية تلتجأ في مرحلة انتقالية يتحول فيها المجتمع من نموذج إنساني إلى نموذج آخر . هذا يضمننا وجهاً لوجه مع المفهوم الماركسي الشائع بأن الاقتصاد وعلاقات الإنتاج هي التي تحدد بشكل حتمي أشكال الوعي وجميع المظاهر الاجتماعية

الآخرى .

ففي الحركات الانقلابية لم تكن المنافع المباشرة والفوائد العملية الآنية ابدأ ذات أهمية أولى ، انها كانت دائماً مقاصد مثالية ، لأنها هي وحدها كانت تستطيع توليد ما تحتاج اليه من قوة وزخم في تحويل الحياة . يحذر التنبيه هنا الى انني استعمل كلمة مثالية على الرغم من الملابسات الفلسفية التي تحيط بها ، لعدم وجود كلمة أخرى ؛ المثالية التي يمكن تسميتها بالمثالية الاخلاقية الانسانية لا تعني هنا المثالية الفلسفية . فالمثل الاجتماعية والمقاصد الانسانية الكبرى تقوم أيضاً على أساس فلسفي مادي او اقتصادي اجتماعي ، وقد يكون هذا الأساس الذي يقتصر على التجربة الانسانية ويدرس علاقاتها وسننها هو الأساس الأصح في خدمة الانسان .

ما نعينه هنا بمثالية الايديولوجية الانقلابية او بموقفها المثالي ، هو أي قصد أو هدف لا ينطوي تحقيقه او الكفاح في سبيله ، على كسب مادي ، أو بالآخرى لا يكون موجهاً بمنافع مادية شخصية ، أو أي موقف يستعد فيه الفرد بأن يضحي بمقاصده الخاصة . إنه مفهوم سيكولوجي للمثالية ، وبذلك يكون النازي أو الماركسي مثالياً وكلاهما يؤمن بفلسفة مادية : الاول بمادية بيولوجية ، والثاني بمادية اقتصادية . فعندما نفهم من المثالية بانها ايمان بشي بقيام مجتمع جديد على صعيد انساني عالٍ كمفهوم في الحياة يرى أنها حركة تعاني صيرورة دائمة ، وأنها ليست ثابتة بل دائمة التحول نحو مصير أرفع ، أو كبداً يسود حركة الفرد وسلوكه ، تصبح جميع الايديولوجيات الانقلابية آنذاك مثالية وان كانت قد انطلقت من قاعدة فلسفية مادية محضة .

تفرض الايديولوجيات الانقلابية تفكيراً عقائدياً . ليس ما تريده ، بالدرجة الاولى منافع مادية ، بل سلطة سياسية وتحققاً انسانياً . يتضح ذلك في السلوك الانقلابي الذي تولده والذي لا يقيس أو يحدد ذاته تبعاً لاعتبارات اقتصادية . ان كثيرين ، كريون ارون ، لاحظوا مثلاً بان شراسة الايديولوجية

النازية في شرقي أوروبا كانت من اسباب فشلها ؛ فالأوكرانيون وغيرهم كانوا يعطفون على الاحتلال الألماني في ابتداء الامر ، ولكن ، بدلاً من اعتماد هذا العطف ، فإن النازية ، مدفوعة بإيديولوجيتها ، جعلتهم يقاومونها بضراوة وعنف بسبب سلوكها المنبثق من موقفها الأيديولوجي .

المثالية هي ، في مفهومها الفلسفي العام ، النظرية القائلة بأن العقل وحده حقيقي ، أما الأجسام والأشياء المادية فهي ، بشكل أو بآخر ، حالات أو عناصر في الوعي ، وعي كائنات انسانية أو وعي إله ؛ فالعقل ، تبعاً لهذه المثالية ، هو الذي يولد المادة . ولكن تبعاً للمادية في مفهومها الفلسفي العام فهي التي تولد العقل . ففي جميع اشكال المثالية الفلسفية مها اختلفت نرى مبدأ واحداً مشتركاً وهو ان العقل هو المصدر النهائي والضابط الكلي للأشياء والمظاهر .

أما الماركسيون فإنهم يدون بهذا التحديد حتى يشمل جميع الفلسفات التي تعتبر أن الافكار والمبادئ والمثل تتمتع بوجود مستقل ، وبشكل يجعل الأحداث التاريخية والأوضاع المادية والسلوك الانساني تشتق منها ، وتعتبر ان هناك عالماً عقلياً صرفاً يتلطف فوق عالم مادي لا حياة فيه ، وكل فلسفة حيوية تفترض قوة حياتية كينبوع لجميع أشكال الحياة وتطورها ، وكل أنواع اللاعقلانية من هيوم الى فرويد الى سارتر الخ ... او بكلمة مختصرة كل ما لا يتفق أو ينسجم مع التفسير الماركسي والسياسية الشيوعية . ولكن المثالية تعني أيضاً اللشوق و التطلع الى مقاصد اخلاقية تتمنى تحقيقها ، ونؤمن بأن تحقيقها ممكن عن طريق كفاحنا ؛ ان الايمان بالاجتمع اللاطقي او بتكامل الانسان تشكل مثالية من هذا النوع . انها تفترض وجود شيء صالح ذي قيمة وتقول بضرورة تحقيق هذا الشيء .

ان كانت هذه المثالية قد اقترنت في الماضي بموقف ديني او ميتافيزيقي صرف ، فان ذلك لا يعني ابدأ انها يجب ان تقترن به دائماً ، أو أن كل موقف مثالي يدل على موقف ديني او على موقف ميتافيزيقي .

أن الميول والعواطف التي تكمن وراء الأيديولوجية الانقلابية ، من النوع المادي أو العلماني ، هي ميول وعواطف مثالية . فهي ليست مثالية في المعنى الديني ، لأنها ترفض الدين وأي قصد إلهي في العالم ، وفي بعض الأحيان ، فكرة الله ذاتها . وهي ليست مثالية في المعنى الميتافيزيقي لأنها لا تنفرض حقيقة ترجع إليها وراء التاريخ والمجتمع ، ولكنها مثالية في معنى أخلاقي روحي وتعبّر عن ذلك فيما يلي :

تعلن ، في بعض الأحيان ، على طريقة الفلسفة اليونانية ، أن العقل هو قياس كل شيء .

تبشر بنظام جديد ، يعطي الفرد حقيقة خارجية ، يرتبط بها ، وبضفي عليها ولاءه .

تحاول أن تركز سلوك الفرد في موقف أخلاقي ينزهه عن الأنانية والمصلحة الذاتية .

رأى معظم الفلاسفة أن العقل يضيف شيئاً إلى الأشياء التي يعرفها ، ويفرض عليها الخصائص التي لا تملكها ؛ يعني أن موضوع المعرفة كما نعهده يعتمد إلى حد ما على العقل . ولكن هناك بعضاً منهم ذهب إلى أبعد من هذا فقال بأننا لا نقدر أن نعرف الخصائص التي تميز الأشياء عندما نراها ، أو أن كانت الأشياء تتميز ببعض الخصائص فإنها قد تعتمد كلياً على عقل الذي يعرفها أو على العقل عامة . ثم هناك من أكد بأن ما نعرفه هو جزء من العقل الذي يعرفه ، بأنه تجربة أو حادثة أو فكرة أو حالة في هذا العقل ذاته . كل هذه المواقف تشكل أوجهاً غثتفة في الفلسفة المثالية . وتقف ، في الناحية الأخرى ، الفلسفة الواقعية أو المادية وهي تقول بأن ما نعرفه هو دائماً شيء يختلف عن عمل العقل الذي يعرفه ، وأن الواقع يتميز بحقيقة مستقلة يمكن الكشف عنها كما هي . فالمعرفة هي حركة أو نشاط يتصل به العقل بشيء يختلف عن نشاطه الخاص .

لم ينكر جوليان هكسلي ، البيولوجي والمادي المعروف في فلسفته المادية

أثر الافكار في التاريخ ، بل نراه يكتب بأننا لا نجد اي تدبير أبداً للقول مع بعض الفلاسفة وكثير من علماء اللاهوت بأن التاريخ هو من صنع عقل خارجي مطلق أو توجيهه ، ولكننا لا نستطيع الا ان نعترف بأنه ، اي التاريخ ، فكر أو عقل بدرجة كبيرة . ثم يتابع فيقول بأن هذا لا ينطوي على اي موقف مثالي بل على موقف وحدوي أصيل ، أو طبيعي موحد . فالمقل والمادة هما ، في القضايا الانسانية ، كما هما في الجسم الانساني ، متحدان دائماً ، كوجهين أو ظاهرتين لحقيقة واحدة . هذا الموقف الفكري هو في الواقع موقف عام في الفكر الغربي . يدل كروشه عليه بوضوح عندما يؤكد بأن استنتاجات الفلسفة الحديثة كلها ، ابتداء من ديكارت وفيكوو كننت وهيغل ، وانتهاء بالمفكرين المعاصرين ، تؤكد بأن الفكر فعال كالعمل ، وبأنه ليس نسخة أو مرآة للواقع ، وبأن عمله يقوم في طرح المشاكل وحلها ، وليس فقط في تسلم أجزاء من الواقع بشكل هادىء ، وبأنه لا يقف خارج الحياة بل يشكل الدور الحي فيها . ولكن الماديين عادة لم يرجعوا الحياة الانسانية أو الفكرية الى نشاط غريزي أو اقتصادي محض ، والى قوى مادية أو بيولوجية صرفة ، كما انهم لم يشجبوا تماماً أهمية الدور الذى يقوم به العقل أو المواقف الايديولوجية في اجراء التطور الاجتماعي التاريخي . قادت الردة التي شاهدها القرن العشرين ضد تطرف الاشكال المثالية الى تطرف من الناحية الاخرى ، فكان هناك ميل ظاهر الى التقليل من شأن الافكار والعقل ، ولكن جميع هذه المحاولات أعطت مكاناً للمواقف الايديولوجية . فالماركسي يصف نظام الانتاج كأساس للافكار ، ولكنه ، في الوقت ذاته ، يؤكد على الوعي الثوري وعلى المبدأ القائل بأن الفرد يحقق حريته بإدراكه للقوانين التي تسود التطور الاجتماعي . والفرويد يرى ان العنصر الغريزي الفيزيولوجي الجنسي المكبوت اللاواعي يكن وراء كل الافكار والمثل التي تراود خيال الانسان ، ولكنه يؤكد في الوقت ذاته ان هدفه هو توسيع عقلانية الفرد بإدراك القوى العمياء التي تسوده ، كي يتم بذلك تحريره عن طريق انماء العقلانية ؛

ينطبق الشيء ذاته ايضاً على المذاهب السلوكية والمدارس الاخرى التي أكدت عنصر الغريزة ، او المشاعر اللاواعية والقوى الاجتماعية ، او العناصر الجغرافية او العرقية ، او لاعقلانية السلوك الاجتماعي والفردية الخ ... ففيها جميعها نرى اعترافاً ضمنياً بأهمية الدور الذي تقوم به عقلنة التجربة الانسانية ، عن طريق الأفكار والمواقف الايديولوجية ، مهما كانت عناصرها لاواعية ، حتمية او عمية ، لأن ذلك وحده يبررها ويبرر نظرياتها ، وبدون ذلك ، يزول حقها في الزعم بان هذه النظريات تفسر الوقائع كما هي .

ذكر دركهايم في نقده للماركسية ، بأن النقاد كانوا يحاولون الكشف عنها من زاوية مغلوطة ، وذلك لأنهم كانوا يحارونها في زعمها بأنها تقوم على علمية صحيحة . فالتنقد الاقتصادي الذي قام به مفكرون كبوارك و افراد المدرسة النمساوية مثلاً ، كان يأخذ الماركسية عنصراً عنصراً يحاول تفنيدها ، ولكن هذا الاسلوب ، في رأي دركهايم ، لا يمسها الا من الخارج . اما قوتها الذاتية فتبقى دائماً خارجة عن مطال هذا التحليل ، والسبب يعود الى ان الاشتراكية الماركسية تتجه الى المستقبل بدلاً من الاتجاه الى موضوعات أو اشياء الحاضر القائم . لهذا فهي لا تتميز بخاصة علمية صحيحة ، ما هي في الواقع سوى مثال .

أصبح هذا النقد الذي قال به دركهايم وآخرون ، من امثال باريتو وسوريل في ابتداء الأمر ، نقداً مقبولاً من ناحية عامة . لهذا ، يمكن القول إن الماركسية تصبح ايدولوجية ذات قاعدة مثالية في المعنى الذي نعطيها هنا لهذه الكلمة . لا يقتصر الأمر على الماركسية فقط بل يمتز الى حد كبير كل ايدولوجية انقلابية أخرى . ان كفاءة الفرد في التضحية بمصالحه الآنية وبذاته في سبيل قيم تخدم المجتمع والانسانية هي اهم ما تولده الايديولوجية واهم ما تعتمد في تحقيق ذاتها . فالموقف ذاك ليس مسرحاً لبعض العواطف المكبوتة كما حاول البعض تفسيره ، بل القوة التي صنعت تاريخ الانسان ، بل الانسان ذاته . الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه هذه الدراسة هو مزيج من الموقف المادي

والموقف المثالي يؤمن بأن المعرفة والمواقف الايديولوجية هي حركة او نشاط يتصل به الانسان او الوعي ، أو العقل ، بشيء يختلف عن نشاطه الخاص، فيتخذ الوعي او العقل دائماً طابعاً معيناً أو خاصة مميزة ، أو بكلمة أخرى ، ذاتية بالنسبة لنوع علاقة وحقيقة هذا الشيء الخارجي . لكنه ، من ناحية أخرى ، يعترف بأن الوعي عن طريق الافكار والمواقف الايديولوجية ، يبلور الأشياء الخارجية ، ويؤثر فيها ، ويضبطها ويقودها . إنه موقف يلساً من مادية اجتماعية وينطوي على موقف مثالي أيضاً ، لأنه يؤمن أن العالم ، على الصعيد الانساني الاخلاقي ، ليس كما يترأى أو يظهر ، بل هو كما نراه على ضوء المعاني الانسانية الاخلاقية التي تحملها . فهذه المعاني الاخلاقية أو بكلمة أخرى المواقف الايديولوجية ، هي التي تبلور حركة العقل الواعي نحو الواقع الخارجي وهي ، وإن كانت من ناحية اساسية مرتبطة بهذا الواقع غتومة به ، تضفي عليه شخصية وحركة بسبب المقاصد التي تحدده وتبلوره .

مهما كانت الايديولوجية الانقلابية مادية ، اذن ، في فلسفتها ، فذلك لا يجعلها حركة مادية من ناحيتها الانسانية والتاريخية . تقتصر هذه المفاهيم من مادية ومثالية على الدراسات العلمية والفلسفية فقط ، اما في حركة التاريخ وصراع الحياة فتتجاوز جميعها ماديتها بما تولده من طابع انساني ، لأن انتقالها الى صعيد التاريخ والحياة يفرض انتقالها الى ضمير الفرد وتحولها الى وجدان . فالمشكلة المادية في اية ايديولوجية انقلابية ، كالماركسية مثلاً ، تقتصر عليها كفلسفة ، ولكنها تصبح غير ذات موضوع فيها كحركة انقلابية ، فالماركسية هنا تصبح حركة مثالية لأن الانسان يتجاوز فيها واقعه ، ويحاول ان ينشئ المستقبل على صورتها . ان كل فلسفة ، من اي نوع كانت ، تصبح ، في تحولها الى ايديولوجية انقلابية ، حركة ارادية بطولية تعتمد على الوجدان الثوري والايقان . انها تجد في مطابقتها للواقع او ابتعادها عنه ، سبباً في لمجاحها او فشلها النهائي ، ولكن انطلاقها كحركة انقلابية يتجاوز بها الوجدان كل حدود مادية تنشأ منها ، ينقلها الى صعيد ارادي انساني محض .

تمثل الايديولوجية الانقلابية قوة فكرية نفسية كبرى ، لأنها تلي وتعتبر عن حاجات واتجاهات تود المجتمع الذي تنشأ فيه . فعلى نقيض المفهوم الاقتصادي كالمفهوم الماركسي ، او المفهوم المثالي الفلسفي على طريقة باركلي ، او المفهوم المثالي المحدود كمفهوم فابر ، او التفسير السيكولوجي كتفسير فرويد ماكدوجل الخ... يعتبر المفهوم الذي نقدمه هنا ان الايديولوجية تجد جذورها في التركيب الاجتماعي ، أو بكلمة اخرى ، في شخصية هذا التركيب العامة ، ويرى ان هذه الشخصية تؤثر وتعمل في سلوك الافراد وكأنها قوة مستقلة عن ارادتهم ، ان هذا التركيب او الشخصية تتحدد بقوى اجتماعية تاريخية ، وان هناك دائماً تحولات اجتماعية تترامح تدريجياً وتفرض فيما بعد تحويل هذا التركيب الذي لم يعد يتسع لها ، وبذلك تفرض تبديل شخصيته اي قيام ايديولوجية انقلابية . كل شخصية اجتماعية تتحدد بالنمط الحياتي الذي يسود التركيب الاجتماعي وكل نمط حياتي يتحدد بعناصره والقوى العاملة فيه . فعندما لا يتسع التركيب لهذه القوى تتحول شخصيته ، وبالتالي موقفه الايديولوجي . ان المادة تستطيع الوجود دون قصد بتين ، ولكن القصد او الارادة يعجزان عن الوجود دون مادة . فالمادة اذن تتقدم على الحياة وتشكل المبدأ الاكثر شمولاً . ينطبق الشيء ذاته على الصعيد الاجتماعي . فأفكار الناس هي نتاج تفاعل مستمر مع نظمهم وراكيهم الاجتماعية والدرجة الديناميكية في تلك النظم والتراكيب التي ليست انمكاساً محضاً لأفكارهم ومواقفهم الايديولوجية .

يعمل الانسان وراء اهداف ومقاصد ، وعندما تتخذ الأهداف والمقاصد تلك طابع الوعي يعمل الانسان بحرية او بالاحرى ينتقل الى صعيد الحرية . ان عنصر الوعي يزداد بازدياد عنصر الانقلابية في اهدافه ومقاصده . فحرية الفرد اذن ترتبط بهذا العنصر وتوسع وتعمق بانساعه وتعمقه .

بيد ان هذا لا يعني ان الانسان حر من الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي تحيط به . فهي التي توحى اليه ، في الواقع ، بالاهداف والمقاصد التي يلبسها ، واتجاهات الحركة التاريخية الموضوعية هي التي تقترح او تولد فيه الامكانات

المختلفة . فان ارادت الابدولوجية ان تكون فعالة في التاريخ وجب ان تعمل في نطاق تلك الامكانات . فالانسان ليس كائناً ارادياً فقط ، بل هو جزء لا يتجزأ من وسط اجتماعي مادي ، وحرية هي نتيجة تفاعله مع هذا الوسط . ولكن هذا لا يُفني خاصة الارادة ، او الميل الى الحرية . فالارادة ليست انكساراً للاوضاع او من صنعها المحض ، لأنها هي الاخرى تغير تلك الاوضاع . نجد اذن ان المفكر نفسه يوصف احياناً بالمادة وحياناً بالمثالية . قد يكون سارتر مثلاً مادياً كما يصفه مارسال ، وقد لا يكون ، او قد يكون مثالياً كما يصفه الماركسيون وقد لا يكون ، ولكن الامر الواقع هو ان الفكر والوعي يظهران للوجود بسبب العالم الخارجي الذي يُحيط بنا ، كردة فعل للعالم الموضوعي الذي يعتمد بدوره على الوعي والفكر ؛ فلولاً وجود العالم المادي الاجتماعي لما كان بالامكان وجود وجدان او فكر ، لأنه لن يكون هناك شيء نفكر به او نقيسه ، او نحكم عليه . لا يمكن للانشاق او الانفصال ، في عبارة جاسبرز ، ان يتحقق بين لفكر والمواقف الابدولوجية ، وبين المادة والاشياء ، لأننا لا نصادف ابداً التفكير دون الاشياء ، ولا نصادف مطلقاً الاشياء الامع وعن طريق الفكر او الذات . إن الواقع لا يمكن ان يتحول الى اشياء فقط ، على طريقة المذاهب الطبيعية أو المادية ، ولا الى ذاتية مستقلة على الطريقة المثالية . لذا نرى أن الاشكال المادية والمثالية الصرفة قد أفلست في القرن العشرين .

نرى سارتر ، في هذا المنحى ايضاً ، يؤكد ان الاوضاع الخارجية والوقائع الموضوعية لا تشكل في ذاتها السبب الكافي لتمرّد الفرد ، وانه بالرجوع اليها وحدها لا يمكن ان تفسر وندرك ثورة من يثور ضد وضعه السياسي او الاجتماعي . فالوضع الموضوعي يحرك على العمل الثوري فقط بالنسبة لدرجة ما يحققه الفرد من وعي يرى على ضوئه ان وضعه الحالي قد ساء . ثم يتابع سارتر فيقول إن كل فرد ينكر ويؤكد ، ينكر وضعاً قائماً ويؤكد وضعاً آخر يعتبره افضل . انها يشكلان وجهين لحقيقة واحدة لا يمكن الفصل بينها . ولكن الوضع القائم لا يستطیع أن يفرض أباً منها عفوية ، لأن ليس

هناك من واقع يستطيع أن يفرض هذا الوعي ، وأن يكشف عنه كنقض أو ككية سلبية ؛ يرى سارتر ، في هذا الشأن ، ضرورة عكس الرأي العادي الشائع حول الموضوع والاعتراف بأن قسوة الوضع أو الآلام التي يفرضها ليست هي التي تولد مفهوماً لحالة أخرى مختلفة ، وأنت الامر يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فنذ اليوم الذي نعي فيه وضعية أخرى مختلفة نكون قد سلطنا ضوءاً جديداً على رؤسنا وآلامنا ، فنقر بأنه لم يعد باستطاعتنا احتمال المزيد . وهي وضع احسن لا يأتي نتيجة علاقة صرفة يفرضها الوضع الموضوعي ، لأن وعي وضع احسن شرط اساسي لا نستطيع ان نعي دونه ما ينطوي عليه وضمنا من يؤس أو ظلم أو شر أو نقص .

ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، في المعنى الذي تأخذه في هذه الدراسة ، هي أكثر الطرق شمولاً في الاعلان عن عالم جديد ، او وضع آخر أفضل ، تصبح أعلى اشكال التمرد تلك التي تعتمد ايديولوجية انقلابية . فالايديولوجية الانقلابية شرط اساسي في توليد وعي شامل لبؤس وضع ما ، او نقض نظام او عالم معين ؛ فمن يمازج تماماً اي وضع تاريخي يعجز عن رؤية ما ينطوي عليه من بؤس او نقص . ان درجة وعيه للنقص او البؤس ترتبط بدرجة انفصاله عنه ، وهي ترتبط بدرجة شمول موقفه الايديولوجي . لهذا كانت الايديولوجية الانقلابية تمثل أعلى درجات الوعي والتجاوز لأنها تمثل اعلى درجات الانفصال ، والشمول في الانفصال . إن اي تمرد يعني " بشكل عقوي " أنه يتجاوز ويعلو في تمرده على الوضع الذي يعاينه ؛ ولكن الوقوف خارج الوضع بقوة الوعي هو قاعدة كل حركة تتجاوز الوضع وتعلو عليه . لهذا كان على المتمرد ان ينزع الى عالم آخر لا يتمثل في الوضع القائم ، وان ينقض الوضع القائم باسم هذا العالم ؛ وبما أن هذا العالم يتألف من مظاهر سياسية اقتصادية اجتماعية اخلاقية فكرية الخ... متعددة ، فان عمل التمرد يرى ذاته مضطراً لأن يقبلور في مفهوم عام ، أي في ايديولوجية انقلابية ، عندئذ يصبح التمرد انقلابياً . الانسان جزء من الطبيعة التي تحيط به ، فهو كائن مادي ؛ ولكنه في

الوقت ذاته كائن يستطيع أن ينفصل عن الوسط الطبيعي، وأن يعبه، ويتجاوز ويعلم عليه، فيمسي كائناً روحياً. لهذا، نقول ان الماركسية ليست مادية لأنها تؤكد على أولوية القوى الاقتصادية وتنكر وجود قوى روحية غيبية، والليبرالية أيضاً ليست مادية كما كان يفهمها خصومها وخصوصاً الفاشية؛ والنازية بدورها ليست مادية على الرغم من تأكيدها على العنصر البيولوجي. كل منها يشكل قوة روحية اخلاقية طالما استطاعت ان تجعل الانسان يعطي ولاءه لحقيقة خارجة عنه، تمثل قاعدة لسلوكه، ولطالما استطاعت ان تجعل الانسان يتجاوز محيطه ويعلم عليه.

*

نرى، في الواقع، أن الأشياء لا تناقض أو تخاصم كما تصنع الأفكار. فالنظام الاقتصادي الذي كان سائداً في القرون الوسطى يختلف، في الأساس، عن النظام الاقتصادي الذي ساد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ولكن ليس باستطاعتنا القول ان الواحد ينقص الآخر، لان فكرة النظام الرأسمالي هي التي تقف ضد فكرة النظام القطاعي. والحركة الاشتراكية هي جزء من صورة المجتمع الحديثة العامة، ولكن ممثلها يعملون في نظام يدعى النظام البورجوازي. لهذا وصف المفكر دي مان علاقة كهذه بقوله: ان الفكرة الاشتراكية فقط هي ضد الفكرة الرأسمالية.

هذا لا يعني ان ليس هناك تركيب اقتصادي خاص أو قوى اجتماعية مادية معينة وراء ما يسمى بالقطاعية أو الرأسمالية، أو تناقض ومتناقضات بين هذه التراكيب والقوى، ولكن هذه النظم والمتناقضات تأخذ صورتها وتبرز الى الوجود عن طريق الايديولوجية التي تحدها. كان ماركس نفسه يقول بان النظرية الفكرية تصبح قوة مادية عندما تسود الجماهير، وهو الذي كتب أيضاً بانه، قبل ان نخوض البروليتاريا معاركها في الشارع، كانت تعلن عن قدوم سلطانها بسلسلة من الانتصارات الفكرية. انه لمن المبعث الفلسفي للفصل بين الواقع المادي والوجدان، او الواقع الايديولوجي. لا تستطيع

المادية الفلسفية او الاقتصادية المحضة ، التي تبدأ في المادة كحقيقة اولى مطلقة ، ان تقصر بوضوح كيف ان المادة استطاعت ان تولد شيئاً غريباً عنها كالوحي الثوري ؛ كما تعجز المثالية الفلسفية التي تبدأ في الوعي او الفكر كحقيقة اولى مطلقة عن التدليل كيف انها تدرك اشياء العالم المادي . يعتمد كلا الموقفين على نظيره ، ومن الخطأ ان نجعل الواحد مسؤولاً أو سبباً للآخر . لا شك ان العالم المادي لا يحتاج الى الوعي كي يوجد ، فهو موجود دون وعي ، ولكنه يحتاج بدون شك الى الوعي كي يوجد تحت شكل او معنى ما ، كي لا يظل في فوضى او أشلاء مبعثرة . انشاء بكلمة اخرى ، نأخذ علماً بالعالم المادي عن طريق الوعي ، أي عن طريق صورة ما ، هي نتيجة تفاعل الانسان ، او صلته به . اما الوعي فهو امكان فقط في الانسان لا يستطيع ان يتبلور كواقع ، دون تفاعله مع العالم المادي .

كل ايدولوجية انقلابية هي ايدولوجية مثالية لانها لا تنسجم مع الواقع تماماً ، وتحاول ان تصححه ، وتتجاوز نطاق الوقائع المحضة الى صعيد القيم . فليس من ايدولوجية انقلابية في الماضي او الحاضر تستطيع ان تأمل او تحاول ان تزعم بانها تطابق تماماً ، وبشكل تام ، الوقائع في اي مجتمع من المجتمعات . ولكن هذا لا يعني انها غير واقعية ، او انها لا تعكس العالم المادي ، او لا تعتمد عليه . فعدم وجود مجتمع مسيحي يحقق الايدولوجية المسيحية بدقة ، أو عدم وجود مجتمع ديموقراطي تتمثل الايدولوجية الديمقراطية فيه تماماً ، لا يشكل ، كما يلاحظ نورثروب ، حجة ضد المسيحية او الديمقراطية ، لأن القضية الاساسية في الايدولوجية الانقلابية ليست في ان تكون وعياً يعكس كلاً لآراء الواقع المادي ، بل اجراء تحول فيه بدلاً من الانسجام والتكيف معه . إنها وعي يحدد المجتمع المثالي الذي يجب ان نصوب اليه ونحققه ، بدلاً من أن تصف الوقائع القائمة كأية نظرية في العلوم الطبيعية . إن مشكلة علاقة ووحدة الوعي بالعالم المادي تجاهنها ايضاً ، بصورة أخرى على الصعيد العضوي ، حيث تطالنا وحدة بين المادة والفكر ، او بين الدماغ

والعقل لا يمكن فصلها. في اي بحث حول المادية والمثالية، نواجه مشكلة صعبة ألا وهي علاقة العقل والفكر بالجسد . تتعدد النظريات حول هذه العلاقة ، غير أن ما لا شك فيه ، وذلك باعتراف مفكر فيلسوف ينحو النحو الديني كستاس أن العلوم الحديثة كلها ، من البيولوجيا ، الى السيكلوجيا ، الى الانثروبولوجيا ، الى الكيمياء ، تتفق في الاعتراف بأن العقل أو الفكر إن لم يكونا شيئاً مادياً ، فهما على الأقل من خصائص الحركة المادية في الجسم ، أو يعتمدان على العناصر المادية التي يتكون الجسم منها . نجد هنا أيضاً وحدة بين الفكر والمادة . يعبر مكسلي عن الرأي البيولوجي العام عندما يكتب بأن ذلك ليس من الضروري ، وانه في الواقع ، من المستحيل أن نسأل إن كانت للمادة أثر مباشر على العقل ، أو للعقل على المادة ، لأن أي فكر يفتقل الى العقل يعني تغييراً مادياً واضحاً في الدماغ يستحيل حدوثه لولا مرور الفكر . فالعقلي والمادي لا يشكلان صميدين مختلفين او مستقلين ، فهما وجهان لحقيقة واحدة أو تجريدان يتفرعان من تجربة حية واحدة . وقرر مونتاجو ، وهو عالم بيولوجي ، الواقع ذاته ، فقال ان العقل بشكل تجريداً من السلوك فقط . فالتحدث عن العقل والجسم ، وكأنها شيان منفصلان ، يوحى بالانفصال حيث لا يوجد اي انفصال، فهناك كائن حي فقط ، وما يسمى بالعقل هو فقط مظهر من مظاهر حركته . هذا هو الرأي العلمي الحديث الذي يرى ان العقل ليس سوى تركيب او نسج من العلاقات فقط . انه موقف ينعكس أيضاً في الفلسفة ، من جايمس ، الى راسل ، الى كارناب .

ولكن هذا يجب الا يشغلنا عن رؤية واقع اساسي في السلوك الانساني ، وهو انه يتجه تبعاً لمقاصد ورغبات، تفسره في معظم الحالات. فعندما اذهب الى المكتبة بغية قراءة بعض الكتب ، او عندما اذهب الى الجامعة كي أدرس ، أو أזור بلبداً للاطلاع ، وعندما اكشف لشخص عن اعتقادي أو احترامي له ، فاني اقوم باعمال تجد تفسيرها في ذاتها أي 'تفسر بمقاصدها' ، وتبقى صحيحة ويمكن تفسيرها في ذاتها ان نحن رجعنا الى مفهوم علمي أو غير علمي ، مادي

أو مثالي لطبيعة العقل والفكر وعلاقتها بالجسد . ان القول مثلاً بان المقاصد والغايات غير مادية ولكنها تتمتع على الجسد ، أو القول بانها عناصر مادية في الجسد يلتقيان هنا . فالجسد يقف وراء الاثنين كسبب أخير .

قد يكون الفكر أو الوعي ذا طبيعة غير مادية ، وهناك من يقول بذلك ، ولكن هذا يعني ابدأ انه منفصل عن الجسد ، او انه يحيا بعد موت الجسد . هكذا ، يمكن اعلان مفهوم غير مادي دون أي مضمون ديني أو مثالي فلسفي ، على الرغم من ان مفهوماً من هذا النوع كان مشحوناً من ناحية تاريخية بهذا المضمون . لذا ، نرى العقل الحديث ، كما يعبر عن ذاته في السيكلوجية العلمية ، يرفض هذا المفهوم بشكل شامل تقريباً . فالقول اذن بأن طبيعة الفكر ليست مادية ، وان كانت ترجع يحدورها وأسبابها الى عناصر مادية ، لا يعني ابدأ أي ايمان بحياة أخرى للعقل والفكر ، أو بعقل يقف وحده منفصلاً عن الجسد داخل الجسد . وصف راسل الموقف العلمي العام الذي يسود الفكر الحديث بقوله : أن يكون الانسان نتاج اسباب لا تتميز بأي ادراك سابق للهدف الذي كانت تحققه ، أن يكون اصله ، نموه ، آماله ، مخاوفه ، عقائده ، وأشكال حبه نتاج تجمعات صدفية من الذرات ، أن يكون مقدراً على جميع العصور وكل التضحيات وكل قوى الخلق والابداع وجميع نتائج العبقرية الانسانية ، ان تضمحل وتقنى في اضمحلال وقناء النظام الشمسي فينهار جميع الهيكل ، هيكل الانتاج الانساني ويدفن حتماً تحت انقراض كون باند ، أمر وان لم يكن خارج أي نقاش ، فانه على الاقل أمر لا يمكن لفلسفة ان تنقذه وتتمكن من الصمود .

هذا لا يعني ابدأ ان السلوك الانساني ذاته لا يتميز بآية مقاصد واعية ، او أن مواقفه الايدولوجية لا تستطيع ان تؤثر في عالمه المادي الاجتماعي ، وأن تقوده وتوجهه . يستطيع ان يؤمن بما قاله راسل ، ولكنه في الوقت نفسه يستطيع ان يؤمن ان الانسان يتميز بمقاصد واعية لها دورها الفعال في بلورة وضعه الانساني .

ليس الانسان في هذه المادية العلمية الحديثة صورة الله مميزاً بهذه التسمية عن المخلوقات الحية كافة ، 'خلقت الارض لاجله' ، بل هو نتاج من نتاجات الصدفة التي قذفت به تائهاً حائراً على وجه سيار لا قيمة او وزن له في البناء الكوني اللانهائي ، يدين بوجوده للقوى نفسها التي تحمل النبات ينمو ويموت . إنه يتميز ، لحسن حظه او سوءه ، بشيء يسمى العقل ولكنه عقل أنتجته الصدفة ، وهو خاضع للقوى نفسها التي كانت مسؤولة عن وجوده . أما السبب النهائي لهذه المظاهر فقد يكون إلهاً او كهرباء أو شيئاً آخر ، ولكنه امر خارج عن معرفتنا وتجربتنا . فمهما كان السبب النهائي ، هذا إذا افترضنا جديلاً أنه شيء آخر غير فرضية من فرضيات الفكر ، فانه ، ولا شك ، ليس سبباً خيراً أو شر ، ولن يتميز بأية صفة أخرى بالنسبة لنا ، سوى التجاهل التام واللامبالاة المطلقة بأمراً . الانسان مخلوق تركته القوى التي خلقتة ونبتته ، فهو يتم لا يجد مساعدة من الخارج ، لا يوفق الى توجيه او ارشاد من اية قوى كلية القدرة . وهو كائن مقضي عليه ان يبيّن قدره بنفسه ، وبالاعتماد على قواه الفكرية المحدودة عليه ان يجد طريقة في كون لا يبالى به بل يتجاهله . هذا هو الموقف العام الذي تبلور بصورة واضحة في القرن الثامن عشر ، والذي اصبح يحدد التفكير الحديث بالنسبة لمشكلة الانسان في الكون . انه موقف اتخذ وقتاً طويلاً في تأكيد ذاته ، واحتاج الى ثمانية قرون كي يستبدل المفهوم الديني للوجود بمفهوم آخر ، فلا يرى في الوجود سوى فيض اعمى من النشاط او الطاقة المنحلة . آمن القرن التاسع عشر بشكل اجمالي ، بأن جميع الاحداث ترجع الى اسباب مادية ، يستطيع العلم الكشف عنها . ولكن المادية لم تتكرر تماماً أثر الوعي الانساني ، لانها اعترفت ان ادراك قوانين الطبيعة والتاريخ يجعل الكون سمحاً كريماً ، اي يجعل العقل الانساني يحقق على الاقل قدرأ من الحرية السلبية ، أو ادراك الكون والتاريخ ، أو قدرأ من الحرية الايجابية أو التأثير في العالم والتاريخ عن طريق ادراكها . سادت فكرة التاريخ التطورية العقل الحديث منذ ابتداء القرن التاسع عشر ،

فبينما نراها فكرة فلسفية تترك مكاناً للقصد الانساني في العقد الاول من القرن ، نراها في العقد الثاني منه تميل الى تبني شكل مادي يخرج القصد من التاريخ ، ويحمل التاريخ مطلقاً مستقلاً في ذاته ، يقف كسبب أول وراء جميع التحولات التي تحدث فيه . ولكن المزاج العام كان واحداً ، وان كان قد اتخذ في العقد الثاني من القرن ذاته حدة لم يتخذها في العقد الاول . يعود الفرق بشكل خاص الى ماركس وداروين ، غير أن ماركس اضاف الى مادية التاريخ العمياء التي تستثني كل موقف اخلاقي ، مبدأ الصراع الطبقي ، وبذلك ارجع الى التاريخ دور الوعي والقصد ، لان هذا المبدأ يعني ، في الواقع ، تحريك التطور التاريخي عن طريق القصد الثوري ، الذي يفتح عنه الوجدان الطبقي . اما داروين فجعل من مبدأ الانتخاب الطبيعي قوة تحرك التطور دون ان يضيف اليها اي قصد انساني يساعد في عملها ، او يهيء له . يحذر الانتباه هنا الى أمرين :

الاول ، ان الداروينية جعلت التطور المادي الآلي يعمل تدريجياً في سبيل تكامل دائم للانواع ، أي انها طردت القصد الانساني ، كما طردت القصد الالهي من التاريخ ومن حركة التطور الانساني ، ولكنها اقامت بدلاً من الاثنين مبدأ تكامل الانسان التدريجي ، وجعلته يسود حركة التطور ، وبسبب لها غابة ، أي انها ادخلت القصد ثانية الى التاريخ . لا شك ان هذا القصد هو من نوع جديد ، ينشأ من حركة التاريخ ذاتها وليس من خارجها - الله - وليس من اجزاؤها - العقل - ولكنه قصد يعمل حركة التاريخ شيئاً آخر بالاضافة الى واقعه المادي الآلي .

والثاني ، ان الداروينية العضوية عندما اصبحت داروينية اجتماعية بانتقالها من الصيد البيولوجي الى الصيد الاجتماعي ، خسرت الكثير من المادية الآلية في تفسير التطور العضوي ، فأصبحت ، في الواقع ، أداة ايقاظ للادراك التاريخي الذي يحاول دائماً أن يعطي التاريخ قصداً ومعنى . نظرة واحدة عجلت في تاريخ الداروينية الاجتماعية كافية للتدليل على الثورة الكبرى التي ولدتها في الافكار وفي الحركات الاجتماعية السياسية .

أكدت هذه المادية الجديدة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر ان
للأشياء حياة مستقلة عن ارادة الافراد ، وان الانسانية يجب ان تدرك طرق
واساليب الاحداث بدلاً من بناء مثالي تصوري قصدي . ولكن المبدأ
المادي القائل بان الأشياء تنظم نفسها بشكل مستقل ، قال ايضاً بأنه من
الممكن تنظيمها في سبيل منفعة الانسان ، إن نحن ادر كننا طرق ترابطها
وحركتها المستقلة ، وبذلك فتح الباب امام الوعي الانساني ، ورسم له طريقاً
للتأثير في التاريخ . هذا لا يلغي او ينكر مادية المبدأ . ان العقل والوعي
والوجدان والحس الفنى والاخلاقي كلها تجد قواعدها النهائية الاخيرة في التركيب
الكيميائي الفيزيائي الذي تنشأ منه ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ،
لان حركة الخلايا او الذرات او الموجات الكهربائية التي تكن وراءها لا
تفسرها . ما هي سوى اسماء للظواهر الانسانية التي قال عنها دعاة الداروينية
من امثال هكسلي وتيندال بانها لا تخضع لقياس يمكن تفسيرها
عن طريق مادي محض . المادة هي ذلك الشيء الذي يكن وراء جميع
ما نسمعه وما نلمسه وما نغسه وما نفكر به . المفهوم هذا طبيعي وضروري
وعلمي ، وما زال مفهوم دعاة العلم الحديث من القرن الثامن عشر حتى
القرن العشرين . والاعتماد عليه كان علمياً ، والتنكر له كان دينياً او
ميتافيزيقياً . لا ينكر الماديون امثال لامتري او كونت او ماركس
او هكسلي أثر القيم ، وان كان هكسلي أمهل الاهتمام بها امهالاً يوحى
بالشك في وجودها . ولكن الايمان بالعلم وعبادة الوقائع العلمية والمنطق
العلمي قاد بطريق غير مباشرة ، على الأقل ، الى هدم الايمان المقابل
بالقيم . هزأ كثيرون من الماديين من فكرة أي ناموس اخلاقي ، ومن
الحس الوجداني او الفنى ، على أنها امور لا أثر لها في العالم ، ولكن الكلام
عنها ، سلباً كان أو نقضاً ، يعني وجودها .

يكن التركيب الاجتماعي الذي يعتمد البعـض في اعلان مادية اجتماعية
هو الآخر وراء المواقف الايديولوجية ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ،

لأن النظم التي يتألف منها لا تفسرها بشكل محض . كان دركهايم مثلاً من الوجوه الرئيسية الكبرى في محاولة تحويل السوسيولوجيا الى أحد العلوم الطبيعية ، ولكنه لم يجد في ذلك ما ينقض دور القصد الانساني او حرية الانسان . انه يقول ، في هذا الصدد ، ان المفهوم الميكانيكي عن المجتمع لا يستثني المثل ، ومن الخطأ اتهامه بتحويل الانسان الى وضع الشاهد السليبي ، او الساكن لتاريخه الخاص ، فالمثال هو مثل سابق لنتيجة تنشوق اليها ، ويرتبط حدوثها وتحققها في هذا التصور السابق لذاته . فاذا كانت الاشياء تحدث تبعاً لبعض السنن ، لا يعني ذلك ان لا علاقة لنا بها .

عندما نشر لامتري كتابه « الانسان الإله » وفيه تابع مبادئ الفلسفة التجريبية الانكليزية التي جاء بها لوك وهيوم وبنتم الى حدودها ونتائجها النهائية ، أحدث الكتاب ضجة كبرى في فرنسا ، ولكن لامتري لم يكن وحيداً في نظريته ، فقد شاركه فيها ، الى حد كبير ، هلفسيوس وهولباخ وكوندرايك ودالمبار وديديرو ومحررو الانسكلوبيديا ؛ غير أن جميع هؤلاء وافقوا ، بالرغم عن ماديتهم الصريحة ، بالرغم عن اختلافات عديدة على أن الفرق الوحيد بين الانسان والحيوان او النبات هو تميز الانسان بوعي ذاتي ، وبقدرته على استخدام هذا الوعي في اعلان مقاصد عليا ومعان اخلاقية في السلوك الانساني .

لم تمنع المادية الاعتراف بدور الوعي والمواقف الاخلاقية . الايديولوجية الانقلابية هي ، في الواقع ، الصعيد الذي تحدث فيه ادق صور الوعي والمواقف الاخلاقية ، وجميع الايديولوجيات الانقلابية وعت ذلك واعترفت به ودعت اليه إما ضمناً أو صراحة ومباشرة ؛ ولكن نقض الموقف المادي الآلي او توسيعه كي يعطي مكاناً للقصد الانساني ، للوعي ، او للمواقف الايديولوجية التي تضبط الواقع الاجتماعي ، تمنحه شخصية وتضفي عليه معنى ، يجب الا يؤدي الى مثالية خطيرة على طريقة جايمس جينز او أرثر ادينجتون ، التي تشك في معرفة اي شيء ، وتقود الى لاهوت شخصي لأننا عندما ندرس

أي شيء كالشجرة مثلاً لا نجد أنها جسم صلب ، بل موجات كهربائية سلبية
إيجابية ؛ كما يجب أيضاً ألا يوصل الى عقلانية حادة على طريقة فرويد ، التي
' نرجعنا الى لاوعي عريق الجذور في الماضي ينشأ في ومن جوهر غريزي جنسي
مطلق ومبهم ، ولا ينقصه شيء من الصفات التي حاولت الادب ان الموحد ان
تبنيها على جوهرها الخاص الذي دعتة الله .

يحذر التنبيه هنا بانني عندما اقول ان الايدولوجية ، في شكلها الانقلابي ،
تقوم السلوك وتضفي عليه معنى وقصداً ، لست اعني ، وهذا واضح من سياق
البحث ، أن احداث العالم الذي نعيش فيه هي نتيجة افكار محضة ؛ الأفكار
والمواقف الايدولوجية هي ، في حد ذاتها ، جامدة كالأشياء التي تحيط بها .
ان الوقائع والأفكار لا تحدث منفصلة عن بعضها . أما المواقف الايدولوجية
التي تستلهمها نظرنا الى الحياة ، ونصل عن طريقها بالوقائع والأحداث ،
وان كانت نتيجة تفاعل الذات مع الوقائع والأحداث ، فهي التي تتيح لنا أن
نرى معنى العالم ، وعن طريقه ، نستطيع ان نكشف عن وقائع جديدة ، أو
نخلق احداثاً أخرى ، وبذلك نغير الواقع الذي يحيط بنا ، والذي ندركه عن
طريق قصد ايدولوجي فقط . نجد الأوضاع الاقتصادية المادية حياتها ومعناها
على الصعيد الايدولوجي ، وكل ايدولوجية انقلابية ، مهما أكدت السنن
الاقتصادية ، والأساس المادي وقواه ، فانها تدل دائماً على ان ذاتها الايدولوجية
هي التي تحدد وتبلور العناصر والقوى الاقتصادية .

*

كان اوجست كونت اول من انتقد الاقتصاد الليبرالي . فقد رأى فيه
استمراراً لفكر القرن الثامن عشر الذي أسماه بالفكر الميتافيزيقي أو اللاعلمي .
لقد اوضح ما يعنيه بالفكر الميتافيزيقي بوصفه فكراً يفترض وجود مجردات
عامة شاملة حقيقية ، ذات ذاتيات لا تمكن ملاحظتها ، تعود اليها الاشياء ،
ومنهما ينطلق الفكر الميتافيزيقي في تفسيره للطبيعة ، وفي اعلانه لقواعد

الحياة العامة .

فلو كانت النظريات الاجتماعية الفلسفية والمواقف الايديولوجية محض عقلنة لفظية لواقع ومنافع اجتماعية ، لكان من المنطقي والضروري ألا يكون هناك أمثلة تدل على أنها تأتي أولاً ، بينما تأتي الوقائع والمنافع الاجتماعية في الدرجة التالية ؛ التاريخ مليء بأمثلة من هذا النوع . كانت الايديولوجية الماركسية مثلاً قد اكتملت ، ولينين نفسه اعترف بذلك ، عام ١٨٤٨ . غير أن الانقلاب الماركسي حدث بعد ذلك التاريخ بسبعين عاماً . فهل يصح القول هنا بان النظرية تلك كانت محض عقلنة لفظية لوقائع ومنافع اجتماعية ؟

رأى هاياك وهو المفكر الليبرالي المعروف أن جميع السنن الطبيعية التي نلقاها في الاقتصاد ، ليست قوانين طبيعية في معنى العلوم الطبيعية ، بل هي اعتقادات ، حول ما يمكن ان يُصنع بالاقتصاد . فليس هناك على الأرجح من مبالغة عندما نقول بان كل تقدم بالنظريات الاقتصادية في القرن الاخير ، كان خطوة اخرى في تطبيق منظم لمواقف ذاتية . فتحديد عناصر النشاط الاقتصادي بشكل موضوعي أمر غير ممكن ، لأنه يحدث برجوع دائم الى القصد الانساني . فالمادة التجارية او المصلحة الاقتصادية او الغذاء او النقد الخ ... هي أمور لا يمكن تحديدها بمعارات مادية ، بل نحددها بالنسبة لنظريات الناس وآرائهم . أما النظرية الاقتصادية فلا تستطيع أن تقول شيئاً حول الحديد والفولاذ والزيت والفحم ، وتاريخ أية مادة اقتصادية يبين انه كلما تغيرت المعرفة الانسانية ، مثل الشيء المادي نفسه معاني اقتصادية مختلفة .

الصراع الطبقي مثلاً هو واقع حي ، لكن درافعه وعناصره هي اكثر تعقيداً من ان تحصر في قوانين أو قوى اقتصادية . فالمشاعر والقيم والمقاصد اللامنتظمة واللاشفعية والمواقف المثالية والعقائدية تلعب دوراً أولياً في الصراع ، وهي القوى التي اعتمد عليها قادة الحركات الشعبية الكبرى في تحديد العلاقات الاقتصادية بين الطبقات .

ان نورثروب ، في كلامه عن هذه الناحية يمثل عليها بتاريخ المكسيك أثناء القرون الاربعة الماضية ، فيقول ان هذه القرون تدل على أنه عندما تسود ايدولوجية معينة أو ما يسميه بنظرية اجتماعية تقييمية ، اكثرية شعبية أو الصفوة السياسية الاجتماعية ، فان سلوك الشعب والنظم الثقافية الاجتماعية تتحول ناحية الشكل الاجتماعي الذي تحدده ايدولوجية ، وعندما تحل ايدولوجية جديدة محل ايدولوجية التقليدية ، وهو تغيير يحدث عادة عن طريق الثورة ، فان النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت تفرض الاحترام والقبول في ظل ايدولوجية القديمة ، تصبح شراً وسرواً في ظل ايدولوجية الجديدة . اما شامبيتر فقد وجد في دراسته القيمة حول الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية بأن النظام الرأسمالي لا يعاني ، كما تقول الماركسية ، انحلالاً تدريجياً أو موتاً بطيئاً لأسباب ينطوي عليها تركيبه الخاص الذي كب ، بالفعل ، قوة واستقراراً في السنين الاخيرة . النظام الرأسمالي محكوم بالانحلال والزوال ، لأن موقف الناس منه ومن قيمه قد تغير . نجد هنا طرْحاً صريحاً للكيفية التي تؤكد فيها المواقف ايدولوجية ذاتها بشكل بارز .

يفسر كثيرون من المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين أزمة الحضارة الغربية بأنها دور انحطاط عام اصابها ، وهو انحطاط فرضته قوى تطورها ذاتة . ولكن هناك من يحدد الأزمة ، كتيليك ، بدقة اكثر ، فيرى انها لا تعني انحطاطاً حضارياً عاماً بل نقض النظام الرأسمالي . المعني هنا ليس النظام الرأسمالي كتنظيم اقتصادي وفي عناصره الاقتصادية ، بل كثقافة عامة ذات طبيعة عقائدية بله دنيئة صريحة ، لأن الحضارة التي دعا لها تنشأ من الايمان أو المفهوم القائل باكتفاء العالم الانساني في ذاته ، وان العالم يجد ، في حدوده الخاصة ، اسباب وجوده وحركته ، وان تفسيره لا يحتاج الى اي شيء خارجي . لهذا فان النظام الرأسمالي لا يعني بضعة نظم او قوى او علاقات اقتصادية ، بل هو نظام ذو روح خاص ، يعبر عن موقف فلسفي ايدولوجي

أساسي . هكذا يرى هؤلاء الذين يقدمون تفسيراً يُعيد انهار هذا النظام لا لأسباب اقتصادية محضة ، بل الى انهيار الموقف الفلسفي الايديولوجي .

يعتمد الشكل الذي تتخذه الحوادث « اقتصادية كانت ام اخلاقية » على التركيب او الموقف الايديولوجي الذي نقيسها به . فالحادثة او الواقعة ، في حد ذاتها « حادثة او واقعة محضة . انها تتميز بشيئية صرفة » وعندما نعطيها صفة اقتصادية او فنية او اخلاقية يتم ذلك بالرجوع الى الموقف الانساني الايديولوجي الذي تركز عليه ، كشيء ذي معنى ، او بالأحرى كشيء ينحصر فيه كل معنى .

يذكر أرون أن المناقشة حول قضية التأميم ذاتها هي مناقشة ميتافيزيقية لا اقتصادية محضة ، وكاينس ، الاقتصادي المعروف ، يشير بأن قوة المصالح الاقتصادية مبالغ فيها عادة ، عندما تقارن بامتداد الافكار التدرجي . لم يعط قادة النظام السوفييتي روسيا نظاماً اقتصادياً فقط ، بل اعطوها اولاً ، وبالدرجة الأولى ، ايديولوجية حولتها الى صورة جديدة عن الحياة ، وعن القدر الانساني ذاته ، وولدت فيها ايماناً مثالياً يشر بانهاء استثمار الانسان للانسان . بهذا المعنى يمكن القول ان النظام الاقتصادي الروسي موقف ايديولوجي ، او اخلاقي انساني مثالي . يعبر فيارك عن رأي مثات من المفكرين عندما يكتب ، في هذه الناحية ، بأن العوامل الاقتصادية ، في ذاتها ، لا تفصل روسيا عن غيرها ، كما لم تفصل النازية عن اوروبا . المواقف التي اعلنت عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية هي التي قادت الى هذا الانفصال . أما أثر العوامل الاقتصادية الفاصلة فكان في طابعها الانعكاسي للايديولوجية ، وليس في كونها حركة مستقلة . قرر كثيرون من علماء الاقتصاد ذوي الشهرة العالمية كبريدال ونايت وروبين وموجنشتون بصراحة ، بعد تحري ودراسة فرضيات وعناصر وأساليب علمهم الاولى ، بأن هذا العلم يخضع للعلم السياسي الاخلاقي .

يبدو مبدأ التجارة الحرة مثلاً ، الذي يعبر عنه الفيزيوكرات وسميث

وكوبدن وبرودون وغيرهم ، في مظهره ، كبداً اقتصادي محض ، ولكن نظرة فلسفية فاحصة تكشف لنا أنه لم يكن مستقلاً في ذاته ، بل كان امتداداً لفرضيات فلسفية جاءت بها الليبرالية ، وفيها يجد تبريره . كان هذا المبدأ ، الذي اعتمدت عليه الليبرالية في تحقيق التعاون والاخاء بين الشعوب كافة ، نتيجة احدى فرضياتها الاولى ، التي تقول بانسجام المنافع المختلفة وتجانسها . ففي الايديولوجية الليبرالية نجد أن جميع العناصر الاقتصادية تتبلور في فرضية فلسفية اولى ، وهي تلقائية القوى التي تسود المجتمع والتاريخ ، وتقودها الى درجات تزداد في تكاملها . لا يقوم على هذه الفرضية برهان تجريبي او منطقي اقتصادي ، ولكن الليبرالية أرجعت اليها نظرياتها الاقتصادية . اما النظريات الاقتصادية التي تقدم بها الماركانيست^(١) ذوو الموقف المضاد ، فانها تعود الى كونها ابتدأت من فرضية اخرى ، على طريقة هوبز ، وليس على طريقة لوك ، أي انها افترضت أن في الخصام والنزاع ينشأ واقع الحياة والاجتماع الاول .

النظريات الاقتصادية هي جزء من تراكيب ايديولوجية تحيط بها وتحددها ، والاقتصاديون يستمدون نظرياتهم من تلك الايديولوجيات ، ويتأثرون بها الى حد بعيد ، منها حاولوا ان يقفوا موقفاً مجرداً ، ومنها كانت الاضافات التي يحققونها جديدة ومبتكرة . كانت عناصر الايديولوجية الليبرالية عريقة الجذور في التاريخ الحديث ، حققت ولادتها الاولى في عصر النهضة ، ومن ثم جاء ديكرت فأعلن ولادة مذهب جديد يبشر بسيادة الطبيعة عن طريق العلم ، ومن بعد ديكرت ، جاء لوك والاقتصاديون والكلاسيكيون ، وفلاسفة القرن الثامن عشر ، فانطلقت مبادئ الايديولوجية الجديدة وقيمها بنجاح باهر ، وتبعها ، بالنجاح ذاته « الاستنتاجات العملية التي تسلسلت وفرعت منها ، وامتدت الى الواقع تحدده وتعمل على خلقه من جديد . لهذا ، نرى ان

الايدولوجية السائدة، قبل ان يدب اليها الضعف والتفسخ، تحدد اولاً وبالدرجة الاولى المناحي المهمة أو لمشاكل التي تجب دراستها، والقواعد الفكرية الانسانية التي ينطلق منها الفكر . فالدراسات الاقتصادية الكلاسيكية، في القرن التاسع عشر، نشأت في تركيب الايدولوجية الليبرالية التي كانت سائدة وكانت مثلها، الى حد كبير، جزءاً من الواقع . لهذا، وجدت النظريات الاقتصادية التي 'تثيرها الايدولوجية أو التي تثير اهتمام العاملين بوحيتها .

يعود التأكيد على الأوضاع الاقتصادية المادية في تفسير التاريخ، في الواقع، الى اعمال « تاريخية » الاوضاع الحديثة، والتركيز على طورها الاخير، دون الرجوع الى أطوارها السابقة، التي تكشف بوضوح، عن العنصر الايدولوجي الذي ساعد على ظهورها، لانها قامت في بدايتها على اكتناف البورجوازية التي كانت في ولادتها مذهباً ايدولوجياً، فرض على الاوضاع الخارجية الاشكال والصور التي كان ينطوي عليها . اكدت تلك الايدولوجية، على نقيض من المسيحية التي ركزت عليها عداءها الاول، على هذه الدنيا، على السعادة فيها، على كرامة الانسان وعلى سيادة العالم وتحويله . أما الوسائل التي كانت تعتمد عليها النظرة الجديدة الى الحياة في تحقيق اهدافها، فكانت حرية تامة في الدرس والبحث، في الاكتشاف والتجارة .

كانت هذه المبادئ والقيم تمثل طبقة ظافرة مليئة بالنشاط، في طريقها الى تحويل العالم . لم تكن البورجوازية تشك في ذاتها، او في أن النظام الجديد الذي تصورته تبعاً لقوانين الطبيعة نظام مقدر عليه ان يؤمن بشكل دائم خيراً وتقدم الإنسانية . لهذا، رأى كثيرون بان التحول الاقتصادي الصناعي الذي أجبرته كان نتيجة الايدولوجية، ونتيجة الايمان الذي ولدته، وليس نتيجة سعي وراء مصالح اقتصادية أو نتيجة قوى اقتصادية صرفة . كان الموقف الايدولوجي الجديد موقفاً انقلابياً، لأنه نقض، من ناحية الموقف السابق أمام الحياة، وكان موقفاً ديناميكياً حاداً الديناميكية، لأنه كان دعوة الى جميع الناس، دون تمييز، بأن يساهموا في التنافس العام

الذي يعود عفوياً الى تقدم الانسانية وسمادتها .

اما من الناحية الماركسية فان النجاح الذي احرزه الاتحاد السوفياتي على الصعيد العلمي والتقني ، لا يعود لأسباب اقتصادية ، بل الى عنصر ايدولوجي ساعد على ولادة نفسية انقلابية . فالاسباب الاقتصادية العامة التي تقود ، بحلقات متسلسلة الى هذا التقدم ، كانت مفقودة في روسيا ، ولكن العنصر الايدولوجي عوّض عنها ، فروسيا لا تعتمد على قوة مستمدة من سيادة اقتصادية ، كما صنعت الدول الاخرى ، في القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، بل من قواعد ايدولوجية . أصبحت قواعد السياسة تنطلق ، في هذا القرن ، من مذاهب سياسية اجتماعية ، واية محاولة في مقاومة الشكل الايدولوجي الحديث للسلطة السياسية ، باساليب ووسائل اقتصادية تقليدية ، هي محاولة عابثة فاشلة . تفوق روسيا في المضمار الايدولوجي هو الذي قادها الى مركزها الحالي ، وهو الذي جعلها تنافس قوى الغرب بنجاح ، وهو الذي بنى قواها الاقتصادية وكان مسؤولاً عنها . يتضح الامر بشكل جدي ، عندما ننظر الى تأخر الولايات المتحدة في بعض نواحي التقدم العلمي التكنولوجي . فهذا التأخر لا يعود لأسباب اقتصادية أو تنظيمية كتوزيع خاص للميزانية ، أو لأسباب ادارية كتوزيع خاص للمسؤولية والجهد ، أو اسباب شخصية كضعف شخصية رئيس او وزير . السبب الاساسي يرجع ، كما عبر عنه ليبرالي اميركي مشهور جالبريس وغيره كثيرون ، الى النظريات الاقتصادية والى الموقف الايدولوجي ذاته حول مقاصد المجتمع واهدافه .

الواقع يتشكل من احداث ووقائع ، تعبر كلها عن موقف ايدولوجي عام ، ونجد وحدتها في الموقف ذاته . فان نحن نظرنا اليها من الخارج فقط ، كانت الاحداث والوقائع مادية محضة ، وإن نحن نظرنا اليها من الداخل ، كانت فكرية وعقائدية . نظر كثيرون ، من فيكو الى هوايتيد وهكسلي ، الى الامر بهذا المنظار . اننا لا نستطيع ان ندرك احد المجتمعات عن طريق المظاهر الاقتصادية والطبقية فقط ، لانها تعمل ضمن نموذج اجتماعي عام يعبر عن ذاته

في فلسفة حياة معينة . تتركب المجتمعات الانسانية وتطور دائماً حول فلسفة من هذا النوع ، فلسفة تحدد النوازع والامكانات والمقاصد الخلاقة في المجتمع ، نوعها ودرجتها . فهناك مجتمعات واحدة في الجنس ، واحدة في المحيط الخارجي ، واحدة في امكانات المحيط المادي ، ولكنها مجتمعات ، كمجتمعات الهنود في اميركا مثلاً ، تختلف كثيراً في ثقافتها ونظمها الاجتماعية والفكرية . الفواصل الاولى بين المجتمعات ، هي فواصل نفسية تنشأ من فواصل ايدولوجية . فالاختلاف بين العالم اليهودي والعوالم الاخرى ، وبين اليوناني والبربري والهندوسي والمسلم والوثني والبروتستانت والكاثوليكي الخ ... هو اختلاف يعود اولاً الى تناقض أساسي في الموقف الايدولوجي الذي يسودهم .

4

ان تحولاً مادياً اقتصادياً خارجياً في حياة مجتمع من المجتمعات لا يؤدي الى تحولات ايجابية فيه ، إن لم ترافقه تحولات ايدولوجية فكرية سريعة . يتضح هذا في مصير الهنود في القارة الاميركية ، وفي المجتمع البدائي عامة في احتكاكه بالحضارة الغربية التي انطلقت بالتغيير المادي .

كان الصراع بين الطبقات المختلفة حول توزيع الثروة والانتاج غالباً من الاسباب الرئيسية الداعية الى التغيير الاجتماعي ، والاشارة الثابتة التي تعلن عنه . ولكن التجارب التاريخية تدل ، بشكل واضح ، على الظاهرتين التاليتين :

الاولى ، كانت المنافع والقوى المادية السائدة أو الطبقات التي تسود الانتاج دائماً عرضة للهجوم من الداخل ، كما انها كانت كثيراً ما تقف موقف المدافع ، وتقتل في صد الهجوم . يدل هذا الواقع بوضوح على أن القوة الاقتصادية لا تتفوق دائماً على الاشكال الاخرى للقوة الاجتماعية .

الثانية ، لا يدل الصراع الطبقي بين الجماعات المختلفة على أن الجهة الراجحة هي دائماً في جانب قوى التغيير في نظام الانتاج ذاته . اننا نجد في التاريخ صراعاً دائماً بين الجماعات والطبقات المختلفة ، لا يتخذ وجهة واحدة . ففي بعض الاوضاع يظفر من يملك القوى المادية الانتاجية ، وفي ظروف أخرى يغلب من لا يملك تلك القوى ، عن طريق أسباب اخرى يأتي بينها وفي

طلبعتها الايمان بايديولوجية جديدة .

لا تهتم النظريات الاقتصادية، وذلك امر طبيعي، بتحولات المجتمع ككل، بل تكتفي باكتشاف قوانين العلاقات الاقتصادية ودراستها . اما التحولات الاجتماعية او بالأحرى الاتجاه الذي تتخذه فمن صنع العنصر الايديولوجي . قد يشكل الواقع الاقتصادي، في دور من الادوار، أفكار الاقتصاديين المعاصرين له، ولكن هذه الأفكار ترد على الواقع الذي تترجم فتؤثر به وتحوله . اما ان تكون التكنولوجيا وحدها ذات المسؤولية الاولى عن التطور الاجتماعي ، كما يقول كثيرون ، ومنهم عدد من علماء الانثروبولوجيا ، فاعتداء صارخ على العلاقات التي تحدها . علينا ان نتساءل فقط عن الاسباب الدافعة للتكنولوجيا كي ترى أنها ليست السبب النهائي ؛ ولكنها هي نفسها تتأثر بالعلاقات الاجتماعية ويمسي دورها في التاريخ نتيجة تفاعلها مع تلك العلاقات . ثم ان تطوير التكنولوجيا هو نتيجة تطبيق أفكار علمية ، وهذا يفتح الباب امام التفسير المثالي للتاريخ ، ثم إن كان نمو التكنولوجيا والقوى الانتاجية في ذاته يؤدي الى ثقافة او نظام أرفع، يحد صاحب هذا المفهوم نفسه مضطراً، بحكم المنطق، أن يعترف بأن النظام النازي في المانيا هو أرفع من النظام الاشتراكي الديمقراطي الذي سبقه ، لأن النازية حلت معها توسيماً كثيراً للقوى التكنولوجية في المانيا . وبما ان المستوى التكنولوجي في الولايات المتحدة أرفع مما هو عليه في روسيا ، وجب على صاحب هذا المفهوم إذن أن يعترف بأن النظام السياسي الاجتماعي في الاولى ، هو أرفع من النظام الاجتماعي السياسي في الثانية .

أكد ماركس نفسه على الخاصة الحيادية في التكنولوجيا . قد تغطي طاحونة الهواء مجتمعاً قطعياً ، والطاحونة البخارية او الكهربائية مجتمعاً صناعياً رأسمالياً ، ولكن الاخيرة تغطي شكلاً آخر للمجتمع الصناعي . تستطيع الآلية الحديثة أن تخدم الاشتراكية والرأسمالية ، وهذا يعني ، بكلمة أخرى، أن هناك أساساً واحداً يكن وراء الرأسمالية النامية ووراء الاشتراكية ، وهذا يعني بدوره ، أن القرار التاريخي في كيفية استخدام الاساس الواحد

هو قرار سياسي ايدولوجي . خاضت كل من الشيوعية والفاشية والنازية حركتها للسيطرة على الاقتصاد على صعيد سياسي، فاستولت أولاً على السلطة السياسية، ومن ثم اخذت تنظم الاقتصاد على ضوء الايدولوجية وكأداة فعالة ، في تدعيم سلطتها .

القوى الاقتصادية ذات اهمية اساسية في كل مجتمع ، ولكنها ، في ذاتها ، لا تحدد طبيعة النظام الاجتماعي ، والدليل على ذلك أن القوى ذاتها والعلاقات الانتاجية تعبر عن ذاتها في نظم اجتماعية وايدولوجية مختلفة تجعلها وسائل وامكانات في خدمة النموذج الايدولوجي القائم . ثم هناك في التاريخ تحولات كبرى حدثت دون اي تحول يُذكر في النظام الاقتصادي ، او في علاقات الانتاج . إن تحول الجمهورية الرومانية الى الامبراطورية الرومانية ، وظهور المسيحية ، وسقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب ، وظهور الاسلام وامتداده ، وقيام الدولة ذات السيادة المطلقة في القرن السابع عشر في فرنسا ، هي بعض هذه التحولات . ومن ناحية أخرى ، نرى أيضاً أن التطور السياسي قد يتأخر عن التطور الاقتصادي ، كما نجد في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، أو أنه قد يتقدم عليه ، كما نرى في فرنسا عام ١٧٨٩ . المفهوم المادي لا يفسر ، لماذا تكشف بعض المجتمعات ، في بعض المراحل الاقتصادية ، عن قوى ايدولوجية كبرى ، بينما مجتمعات أخرى في المراحل ذاتها ، لا تكشف عن أية قوى من هذا النوع .

العلاقة بين الايدولوجية الانقلابية والارضاع والنظم الاجتماعية الخ ... هي علاقة وثيقة مباشرة . ولكن هذا الوسط يستطيع ان يكيف ، لا ان يفرض فكراً أو ايدولوجية معينة . إن الوسط يوفر ويعطي المواد التي يقوم حولها التفكير ، ولكنه لا يُعطي الاجوبة ، يكيف ويحدد ويفرض فقط الجو الفكري النفسي العام ، أو شخصيته التي يتوجب على كل فكر أو موقف ايدولوجي أن يعتمد ما إن أراد النجاح . ولكن من الممكن دائماً نشوء عدة مواقف ايدولوجية مختلفة متباينة في إطار تلك الشخصية العامة . فليس

هناك من وضع اجتماعي يحسد في ذاته معنى بديها واضحا ، لدرجة يعلن فيها عن ذاته ، دون نشاط فكري أو دون تفاعل مع الفكر . رأى بارنشتاين ، في معرض إعادة النظر التي أجراها على الماركسية ، أن الأسباب الاقتصادية المحضة تولد فقط استعداداً لخلق بعض الأفكار وبرزها ؛ ولكن كيفية ظهور الأفكار فيما بعد ، وكيفية انتشارها ، والشكل الذي تأخذه ، أمور ترتبط بمجموعة كبيرة من التأثيرات المختلفة .

اما كاتوسكي ، وهو ماركسي آخر وكبير مفكري الماركسية في المانيا ، فيذكر في كتابه « الصراع الطبقي » بأن المفكر يستطيع ان يكشف عن اتجاهات النمو الاقتصادي القائم ، ولكن من المستحيل عليه ان ينسب بالاشكال الاجتماعية التي يعبر فيها هذا النمو نهائياً عن ذاته ، وان نظرة عابرة على الأوضاع القائمة نبرهن عن صحة هذا الرأي . فاتجاهات نظام الانتاج الرأسمالي واحدة في جميع البلدان التي يسود فيها هذا النظام ، ولكن الاشكال السياسية والاجتماعية فيها تختلف اختلافاً كبيراً . فتلک التي تسود في فرنسا تختلف عن تلك التي تسود في المانيا ، والتي تسود في اميركا تختلف عن جميع الاشكال السابقة . اما من ناحية ثانية فاننا نرى ان الاتجاهات التاريخية واحدة في الحركة المالية التي جاءت مع النظام الانتاجي القائم ، ولكننا نرى ان الاشكال التي تعبر فيها الحركة عن ذاتها تختلف باختلاف البلدان التي تنشأ فيها . اما التكرار لأثر الأفكار وفعاليتها والقول بانها احداث ، وككل احداث لها اسباب وعلل ، فهو قول غريب مردود من ناحية منطقية وتجريبية ، لأنه ان كان للأفكار اسباب ، فذلك لا يمنع ، كما يلاحظ هوك ، ان يكون لها نتائج ، ولو كان الأمر كذلك لأنتمى دور الاسباب ، لأن لكل اسباب اسباباً اخرى ، وهكذا دواليك . أما القول بان الافكار غير كافية لتفسير نتائجها ، لأن هناك اسباباً وعناصر اخرى عديدة تشارك في احداث انتائج ، فقول يعني فقط ان الافكار ليست كلية القدرة والأثر .

كانت الماركسية نفسها تحويلاً وانماؤه خاصاً للنظرية الاقتصادية الكلاسيكية ، فـ تركيب ايدولوجي عام ، سبقها ووطده ماركس كاشتراكي ، بالاعتماد على تيارات عديدة من الافكار الاشتراكية التي كانت تسود ، الى حد كبير ، القرن التاسع عشر . بيتن كثيرون من امثال باردباييف وميشالز ان العنصر الاقتصادي في حياة الانسان لم يكن من مخترعات ماركس ، وان اللوم في تميم أثره على ذاك الشكل وجمعه مسؤولاً عن التركيب الايدولوجي ، لا يقع عليه بل على المجتمع الرأسمالي الذي عايشه ماركس ، والذي كان يخضع خضوعاً كلياً لسيادة هذا العنصر . لاحظ ماركس تلك السيادة في اوروبا التي كان ينتقل فيها ويراقبها ، وكان ، الى حد كبير ، على حق في موقفه ، بالنسبة الى ذلك الدور وما يليه ، ولكن خطأً نشأ من تحويل وضع نسبي خاص الى وضع شامل عام . فما رآه اساساً للمجتمع الرأسمالي آنذاك تحول بيده اساساً لكل مجتمع في التاريخ .

يشكل نشوء نظريات اقتصادية مختلفة يرتبط كل منها بإيديولوجية مختلفة ، في الواقع ، نوعاً من الرفض لزاعم التفسير الاقتصادي . ينتج العامل الذي يشوه علمية هذه الدراسات والنظريات الاقتصادية عن توجيه الانتباه او الجهد العلمي الى نوع معين من المشاكل ، يبرز من الولاء لمجموعة معينة من المقاصد الاجتماعية والقيم الانسانية ، ويفرض بدوره نوعاً من المعرفة يجب ان تكون ذات صلة وثيقة بطرق تحقيقها .

لهذا ، كان من الخطاء النادح إنشاء اي استقطاب بين الازواضع المادية وبين المواقف الفكرية الاخلاقية ، لأننا نجد أنفسنا دائماً امام طرق ومقاصد وسلوك انساني ، وليس امام هذه او تلك من الازواضع الجزئية . فالادوات التكنولوجية والتطورات الاقتصادية لا تؤثر مباشرة على العلاقات الاجتماعية ، بل تحتاج دائماً الى مواقف ايدولوجية وانسانية تستخدم ما تنطوي عليه من امكانات تأثير . وبما أن هذه المواقف الانسانية تتغير بالنسبة للقوى والنظم الاقتصادية التكنولوجية ذاتها ، يبرز هناك عامل اضافي بين الصعيدين ألا وهو

العامل الانساني الايدولوجي .

الايمان بان الايدولوجية التي يمي الافراد بواسطتها صراعهم الطبقي ، مثلاً أو وضعهم الانساني ، مفروضة فقط بالمتناقضات المادية الاقتصادية ، يعني ، على الاقل ، إهمالاً لأشكال الاتصال الفكري ، وأثرها الايجابي ، كما أنه يعني إهمالاً للمواقف الايدولوجية ونتائجها في تثقيف الذهن أو توجيهه ناحية موقف معين . فاذا كان وعي الافراد والجماعات يعجز عن تحديد وجودهم المادي ، كذلك ايضاً يعجز وجودهم المادي عن تحديد وعيهم ، لأن ما ينشأ بين الاثنين من طرق ووسائل يتم بها اتصال الافراد الفكري والايدولوجي ، تؤثر في الوعي الذي يتخذه الافراد في وجودهم المادي . لا شك ان الافراد والجماعات يدخلون في علاقات انتاجية محددة ضرورية ، ومستقلة عن ارادتهم ، ولكن مما لا شك فيه ايضاً أنهم يدخلون في تراكيب وعلاقات ايدولوجية مستقلة عن ارادتهم ، تشكل صعيداً وسطاً بينها وبين العلاقات الانتاجية . ان اشكال الوعي الايدولوجي محددة أساسياً ونهائياً ليس فقط بوسائل الانتاج وعلاقاته فقط ، بل بالعلاقات والتراكيب الاجتماعية . يذكر ميز ، في كلامه عن هذه الناحية ، بأنه لم يكن هناك في عهد ماركس سينا أو مذياع أو تلفزيون أو وسائل نشر ودعاية كبرى . فقد كان هناك المطبعة ، وكان الطبع والنشر في وضع يسمح لفرد حازم طموح ان ينشيء صحيفة أو مجلة ، ولهذا كان من الممكن اهمال وسائل الدعاية والنشر العامة ودورها في مرحلة كانت فيها في متناول يد الجميع ، ولم تكن ظاهرة أو فعالة كما هي الآن .

*

ان الماركسيين ، في محاولتهم الكشف عن تفاسير عامة للتاريخ ، يعملون من أدوات الانتاج القوة الفاصلة فيه ، دون أن يفسروا كيف تنمو التكنولوجيا أو أدوات الانتاج ذاتها وتتطور . اعترف ماركس نفسه بوجود قوى خارجية تؤثر في حركة التاريخ ، الى جانب قوى الانتاج ، ولكن الماركسيين ، وقد لاحظ سوريل ذلك منذ مدة طويلة ، على الرغم من ذلك ،

وعلى الرغم من الضعف الواضح في هذا الموقف ، تشبثوا وتمسكوا بهذا المبدأ بعناد ، لأنهم رأوا فيه وسيلة تؤكد عليه الماركسية .

كان التأكيد على المادية التاريخية ضرورياً لماركس في تأكيده على عجز الاشتراكية المثالية وعجز أساليبها التشريعية في اجراء التحول الاشتراكي ؛ ولكن ما لبث هذا التأكيد أن انتهى بشكل جديد من أشكالها . ان الناحية الاقتصادية جزء فقط من النشاط الانساني والتركيب الايدولوجي ، ولا يمكن فصلها ودراستها على حدة . ففي كل مجتمع تتبلور الحياة الاقتصادية في وسط انساني ثقافي غير اقتصادي ، والفكر الاقتصادي ينمو ويتأثر حتماً وضرورة بتركيب أوسع بكثير من تركيبه الخاص ، بفلسفة حياة عامة تميز النظام الاجتماعي ككل .

النفسية العسكرية في سبارطة مثلاً تشابه النفسية العسكرية في روسيا ، بالرغم من ان اقتصاد الاولى كان يقوم على الفلاحة ، وآلاتها الحربية على عربات تجرها الخيل ، بينما توطد اقتصاد الثانية على البخار والكهرباء وفي اكبر ثورة صناعية في التاريخ . يذهب بعض المفكرين الى أبعد من هذا ، فيقولون كالسندر مثلاً ، بأن نفسية الفلاحين المصريين القدامى الذين كانوا يفتشون الاحرام لا تختلف كثيراً عن نفسية عمال المناجم او العمال الكبار في العصر الحديث ، او كتويني الذي يرى أن لا فرق بين نفسية الانسان البدائية والانسان الحديث العادي ، وأن الفرق يقتصر على أقليات من الناس فقط . يتركز النقد الذي يُوجه حالياً الى المفهوم الاقتصادي المادي التاريخي ، وفي طليعته الماركسية ، على صعيدين أساسيين ، الصعيد التاريخي ، والصعيد الاجتماعي . ففي الصعيد التاريخي رأى المؤرخون والمفكرون أنهم لم يجدوا في التاريخ أية سببية بسيطة واضحة بين الأساس المادي الاقتصادي والمظاهر الايدولوجية . اما في الصعيد الاجتماعي ، فانهم يدلون على الوقائع التي تقدمها المجتمعات السابقة ، وفيها زى أن الاثر الاقتصادي لا يلعب الدور الذي يقوم به في الاطوار الحديثة . ان أية نظرية عامة موضوعية على الواقع الاجتماعي ،

في مراحله التاريخية المختلفة ، كافية للكشف عن حقيقة الانتاج البارزة ؛ وتفهم القرون الوسطى ، وما تنطوي عليه من نظم اقتصادية ، وعلاقات انتاجية مثلا يستحيل دون دراسة النظم الدينية التي كانت تسودها . فالإيديولوجية ، التي سادت آنذاك ، بشرت بالاستعداد للموت والحياة الأخرى ، بالتفاهة الأصلية الكامنة في أوضاع الوجود الاقتصادية ، بشرت هذا العالم ، وبالفضيلة الكبرى التي يعبر عنها الانسان في رفضه . قد يكون المفهوم هذا ثورياً انقلابياً الى ابعاد حدود الثورية ، من ناحية روحية نفسية اخلاقية ، ولكنه من ناحية اجتماعية او حضارية محضة ، مفهوم ثابت يحول دون تقدم العلم والتكنولوجيا ، لأن العلم والتكنولوجيا ليسا ضروريين لخلاص الانفس . فإن رجعنا الى هذا الماضي نرى مثلاً أن جميع مظاهر الاضطراب الاجتماعي فيه ، كانت ذات قاعدة عقائدية لا اقتصادية . ففي الإصلاح الديني ، والشوق الى تحقيق اصلاح الكنيسة والنظم الدينية وجدت الاضطرابات والثورات جذورها وقواعدها الاولى ، وامتدت من نقد محدود للفساد الكليركي الى نقض عام لنظام القرون الوسطى بكامله ؛ وهذا طبيعي ، لأن هذا النظام كان يقوم على الجهاز الكليركي . لم تهدأ صرخة الإصلاح التي تعالت من كلوني في برجانديا عام ٩١٠ ولم تسكن حتى عام ١٦٤٨ ، في معاهدة وستفاليا ، التي أنهت حروب حركة الإصلاح الديني .

لم تكن معظم التجارب الثورية تبغي مقاصد اقتصادية ، ولم تكن نتيجة تحولات في القوى الاقتصادية القائمة ، كما انها لم تكن مدفوعة بتمرد ضد مساوئ الملكية والاقطاعية كنظم سياسية اجتماعية ، بل توجهت اولاً وبالدرجة الاولى ، ضد الفساد الاخلاقي الذي كان يسود هؤلاء الذين كانت همتهم القيام بالواجبات الدينية ، والعمل على خلاص الانسان من الخطيئة . لهذا ، كان صوت الثورة والتمرد يدعو دائماً بالرجوع الى الانجيل في اصلته الاولى ، كما عرفه المسيح وتلاميذه المسيحيون الاولون .

كانوا يتكلمون ، في القرون الوسطى ، عن غائبة تسود التاريخ ، أو عن مقاصد نهائية ، وعلى ضوء هذه الغائبة ، كانوا يفسرون كل شيء ، من الزلازل

الارضية والفيضانات والمرض الى القحط والمطر الخ ... لهذا ، تقلص العلم وانكش ، ولم يجعل اي تقدم . فلما نرى ، طيلة ألف عام اثراً لأية دراسات أو اكتشافات علمية تستحق الذكر ؛ السبب يعود الى الموقف الايديولوجي الذي كان يسود تلك العصور . فالتناس كانوا يفتشون عن غايات الله ومقاصده في الاشياء والاحداث ، بدلاً من ان يفتشوا عن أسبابها وعللها ؛ ولكن ما ان بزغ الموقف العلمي بتفسيره الميكانيكي ، حتى اخذت المعرفة تتطور بسرعة مدعثة ، والسبب يعود الى تبدل في نظرة الانسان الى العالم . فبدلاً من تحري مقاصد الله في العلم ، أصبح يتحرى الاسباب والعلل التي تكن وراء احداث العالم ومظاهره .

كانت العصور الوسطى تؤكد على الناحية الشكلية لا على الناحية المادية ، على مقاييس دينية فنية واخلاقية ، لا على مقاييس تنشأ على الاقتصاد والكمية ، على الولاء لمثل روحية علما في تأمين حياة منظمة لا على تجميع الثروة والمال . كان العمل في سبيل الكسب او في سبيل رفع مستوى العيش والتحرر من الفقر امراً خالي الاهمية في هذه الادوار ، وكان الاتجاه العام يقول بقبول الفقر وليس برفضه . كان ابعد من هذا ، في الواقع ، لأنه كان هناك تعجيد للفقر . اما النشاط التجاري المالي ، الذي كانت تقوم به اقلية من ذوي التجارة والمال ، فقد كان نشاطاً لا يحيد احتراماً او اعتباراً عاماً ، وامراً تزديده العقول المثقفة كخطر يهدد المستوى الاخلاقي الروحي ، لهذا ، عم إهمال العلم والاقتصاد .

يذكر بيران ، المؤرخ المعروف أن موقف الكنيسة في القرون الوسطى أثير ، الى حد كبير ، فحداً وبلور النشاط الاقتصادي طيلة قرون . فالحياة التجارية كانت خطراً على نجاة الروح ، والتاجر كان شخصاً بيميداً عن رحمة الله ، لأن التجارة كانت في رأي الكنيسة نوعاً من الربا .

اما توني فقد كشف ، في كتابه القيم « الدين وظهور الرأسمالية » ، ان القيم الاخلاقية كانت تسود النشاط الاقتصادي في القرون الوسطى . كانت

فرضياتها الأساسية تعلن ان المصالح الاقتصادية تخضع لقضية الحياة الحقيقية وهي قضية الخلاص ، والسلوك الاقتصادي هو مظهر واحد فقط من مظاهر السلوك الانساني ، تسوده ، كالمظاهر الاخرى ، الأحكام الاخلاقية ، وان القرون الوسطى كانت في الواقع لا تعرف عملاً اقتصادياً لا يرتبط بقصد اخلاقي .

يبين ماكس فابر ، من ناحية اخرى ، في دراسته الكلاسيكية « الاخلاقية البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي » بان قيام النظام الرأسمالي لا يعود الى تغييرات وتبديلات حدثت في الوسط الاقتصادي . فالاسباب التي يذكرها عادة دعاة التفسير الاقتصادي الصرف كالمعادن الثمينة التي دخلت اوروبا من اميركا في القرن السادس عشر ، والرأسمال الذي تجمع نتيجة التجارة خارج اوروبا ، وأثر اتساع السوق على التنظيم الصناعي ، وازدياد عدد السكان ، والازدهار التكنولوجي الذي حققه تقدم العلوم الطبيعية الخ ... هي اسباب غير كافية في تفسير النظام الرأسمالي ؛ وهي ، وإن أخذنا تأثيرها الملائم جداً للتقدم التكنولوجي او التنظيم الاقتصادي بعين الاعتبار ، اسباب وجدت في الماضي في مراحل متفاوتة ، ولكن دون ان تؤدي الى نمو صناعة رأسمالية او نظام صناعي بورجوازي . ثم ان هناك ، بين البلدان التي تعرضت لها وتأثرت بها ، بلداناً لم تعان التطور الصناعي والرأسمالي ، كما ان هذا التطور لم يظهر في بلدان كانت تتمتع بأعلى درجة من الحضارة الاقتصادية . ففرنسا في عهد لويس الرابع عشر مثلاً جنت ثروة طائلة ولكنها كانت تبذرهما في الترف والحرب .

كان بناء النظام الرأسمالي ومؤسسه ، في رأي فابر ، من الطبقات الدنيا التي كانت تشق طريقها صراعاً وقتالاً ضد أرستقراطية اقطاعية تجارية تقليدية . اما الدافع الذي كان يولد فيها النشاط الضروري للصراع فقد كان مفهوماً دينياً جديداً لقنها ان ترى في متابعة الثورة واجباً لا امتيازاً . لم يكن المهم قوة المصلحة الاقتصادية ، وهي ظاهرة مشتركة في جميع العصور ، لا تحتاج الى تفسير ، بل التغيير في المقاييس

الاخلاقية التي جعلت من ضعف انساني كهذا فضيلة روحية ، وكرست ، كفضائل اقتصادية ، عادات نظرت اليها العصور السابقة كذائل . هذه القوة الجديدة التي أحدثت هذا التفسير كانت البروتستانتية ، أو بالأحرى ، الكالفينية ، فالرأسمالية هي الوجه الثاني لها أو التركيب الاقتصادي الذي يقابل اللاهوت الكالفيني . هكذا ، وجد فابر في استقصائه للمشكلة الاساسية في الاقتصاد الحديث ، مشكلة أصل النظام الرأسمالي وخصائصه أن هناك فرضيات روحية اخلاقية تكن وراءه ، وان نظاماً من هذا النوع لا يستطيع أن يؤكد ذاته ، كما صنع ، دون قاعدة روحية فكرية اخلاقية يرجع اليها . فروح النظام الرأسمالي كشف عن نشاط غير محدود ، وامتداد لا يقف عند حدود ، وكلاهما يتناقض تماماً مع الميل الطبيعي الى الاستقرار والراحة والاكتفاء بواقع العيش . انه روح يصنع من الربح والكسب هدفاً في ذاته ، ويعمل من الافراد عبيداً في خدمة العمل لاجل العمل . وهو يخضع السلوك الانساني والحياة كلها لجوحائي عقلائي ، يحول جميع الوسائل الى غايته ، ويستخدم كل دقيقة وكل علم وكل تكتيك في سبيل أهدافه . لهذا ، رأى فابر ان هذا الروح يعجز عن الظهور بطريقة مستقلة ، كظاهرة ضرورية لازمت الاختراعات أو الاكتشافات الصناعية والمكاسب التجارية ، لأنه لم يظهر مع نظام المصارف في أواخر القرون الوسطى ، أو مع رأسمالية عصر النهضة ، أو مع الاستعمار الاسباني . فهنا واجه في الروح الكاثوليكي روحاً مناقضاً له .

ورأى فابر ، من جهة اخرى ، أن النظام الرأسمالي يزدهر وينمو على الاخص في البلاد البروتستانتية وخصوصاً الكالفينية منها . لهذا ، استنتج ، بعد دراسة عميقة لوضاعه ونموه وتاريخه ، أن الروح الاخلاقي الديني في الكالفينية يتميز بمعنى خاص بالنسبة للروح الرأسمالي .

ان الابيضاحات والوقائع الاجتماعية التاريخية التي كشفت عنها دراسة فابر ، لتدليل على هذا التفسير والبرهنة على ان الكالفينية بفروعها المتعددة كانت وراء النظام الرأسمالي ، هي ابيضاحات ووقائع تتميز بقوة اقناع كبير . ولا يتسع المجال

هنا لعرضها ، ولكن من يريد متابعة البحث فيه يستطيع الرجوع اليه في كتبه .
درس سومبارت من ناحيته أثر اليهودية في قيام الرأسمالية الحديثة ،
ووصل الى نتيجة مماثلة للنتيجة التي توصل اليها فابر ، من حيث الدور الذي
قام به تركيب ايدولوجي معين ، في توليد أسباب نفسية كنت وراء ظهور
الرأسمالية . أكمل سومبارت ، بدراسته ، دراسة فابر ، بما جله من ايضاح
لأثر اليهودية في ولادة النظام الرأسمالي ، وذهب الى ابعد من ذلك ، فوجد
قاربة روحية بين اليهودية والكالفينية في موقفها الاقتصادي ، وبين أن
الكالفينية اعتمدت على التعاليم اليهودية . بينا نحن نجد اختلافاً حول العلاقة
التي حاول سومبارت الكشف عنها بين الكالفينية واليهودية . فمعظم المفكرين
الاجتماعيين والمؤرخين يشكون بها ، وبعضهم كترولثه ينقضون وجودها
تماماً ، ويعملون من البروتستانتية ، وبالاخص الكالفينية ، المصدر الايدولوجي
الوحيد الذي يكن وراء النظام الرأسمالي ؛ وما لا شك فيه أن هذا التفسير
لقي قبولاً عاماً وأعطاه أهمية كبرى . وصل ترولتش أيضاً الى النتائج نفسها ،
في دراسته حول البروتستانتية والتقدم . أما في فرنسا فنجد مفكرين وفلاسفة
اجتماعيين من امثال سه ، وهالبواخ ، وهوزر يتخذون الموقف نفسه ، في دراسات
قيمة ، كتبوها في هذا الموضوع . كما ان ابجاثا اخرى قام بها وود ، وپارسون ،
ونايت ، وفولبارتن ، أكدت النتيجة نفسها وأضافت اليها ايضاحات أخرى .
ويوجز روجيارو الموقف ، عندما يكتب بأنه أصبح من العادي للفكر
الاجتماعي الحديث الاعتراف بأن الصناعة الحديثة توصلت الى اعلى درجات
نموها ، في البلدان التي تأثرت بحركة الاصلاح الديني ، وبأن ذلك يعود ، الى حد
كبير ، لما ولدته تلك الحركات في نفوس اتباعها ، من اعتقاد على الذات ومن
فردية ومن مسؤولية ومن استقلال .

*

قد يعثر التركيب الايدولوجي أو يساعد أو يوجه نحو العناصر الاقتصادية ،
لأنه يرسم لها الاطار العام الذي تعمل فيه ، والاتجاه الذي تسير بوجهه . ففي

الهند مثلاً ، نرى مثلاً واضحاً عن الكيفية التي يتحكم بها الموقف الايديولوجي بالنشاط المادي الاقتصادي . فالتناس هناك يفضلون أن يموتوا جوعاً على أن يسمحوا بقتل الحيوانات المقدسة ، أو حتى بأكل لحم الحيوانات . فهناك ملايين من الابقار تهم على وجهها وتنافس السكان في انتاج الارض ، وهناك ملايين من القروء تشكل عبئاً ثقيلاً على الانتاج لا يتجاسر أحد على مسها . رفض كثيرون من هنود اميركا قبول الآلات من البيض للسبب الايديولوجي نفسه ، والحركة اللودية في انكلترا كانت تعبيراً دراماتيكياً عن أفر هذا المنصر . ان الاحتكارات الكبيرة غالباً ما تؤخر ، بطريقة أو بأخرى ، التقدم التكنولوجي .

لا يحتاج مثل 'المجتمعات البدائية وخضوع المنصر الاقتصادي فيها للتركيب الايديولوجي أو العقائدي الى تدليل . لقد قرّر موردوك ، بعد دراسة شاملة لمائتين وخمسين ثقافة من الثقافات البدائية ، بأن ليس هناك اية علاقة ضرورية بين نماذج اقتصادية معينة والتركيب الطبقي أو النظام السياسي . وتؤكد روث بانديكت ، بعد دراسات وافية حول الأديان البدائية والتاريخية ، أن الدين مستقل عن التكنولوجيا والاقتصاد ، وأن الانسان يستطيع ، في أي طور من الاطوار التكنولوجية ، أن يخلق الآلهة في اكثر الاشكال اختلافاً وتبايناً . بين كثيرون من علماء الانثروبولوجيا كفرايزر ومالينواسكي مثلاً ، بوضوح تام ، الدور الاساسي الذي تقوم فيه الاساطير الدينية بتحديد مظاهر الحياة ، وفي طبيعتها المظاهر الاقتصادية ، وكيف أن هذه الأخيرة تتجه بالاولى ، وكيف أن الاساطير كانت لها اليد الطولى في إشادة النظم الاجتماعية وإغنائها . كان الازتيك ، كمثل آخر ، يؤمنون بأن الضحايا الانسانية ضرورية لارضاء الاله الشمس ، ولتأمين ظهور الشمس كل يوم ، فقادهم هذا الايمان الى تضحية مئات الالوف من الناس ، وهذا بدوره جعلهم يقومون بحروب متواصلة لتأمين تلك الضحايا ، ولكن هذه الحروب اثارت عداة الشعوب التي تجاورهم وخصامها ، مما سهل غزوات الاسبان وبالتالي ازالة حضارتهم .

يعترف اكثر الانثروبولوجيين سطحية في التشديد على ارجاع المظاهر الثقافية

الاجتماعية الى التكنولوجيا ، كهوايت مثلا ، بأن التكنولوجيا تعتمد في نموها أو تأخرها على التركيب الاجتماعي الثقافي العام ، وبأن الفلسفة قد تساعد في انماء التقدم التكنولوجي أو في تعثيره .

أوضح ردقيدل موقف الانثروبولوجيا العام في هذا الصدد ، عندما كتب بأن إنسان المجتمع البدائي لا يعمل في سبيل الكسب المادي ، ولا يتوجه بقوة اقتصادية ، وبأن الدوافع على العمل الاقتصادي المادي في تلك المجتمعات البدائية عديدة ولكنها غير مادية ، تقوم من التقليد ، ومن الحس بالواجب ، ومن اعتبارات دينية وأسباب اخلاقية متعددة . قد يصح التفسير الاقتصادي في بعض الاوضاع ، فيساعد في ترجحتها ، وقد لا يصح في أوضاع أخرى فيمجز عن تفسيرها ، وذلك يعود الى طبيعة التركيب الاجتماعي ذاته ، وإلى شخصيته العامة التي تبرز عن ذاتها في الايديولوجية التي تسوده . فعندما تحقق الايديولوجية وجودها ونظمها تتميز آنذاك بقابلية على الاستمرار ، قد تمتد الى قرون وقرون ، وهو استمرار تضبط به كل شيء في دنياها . وبما ان هذه القابلية على الاستمرار تتغير قوة وامتداداً بتغير التركيب الاجتماعي ككل ، فإنه يستحيل الاعتماد على اشكال الانتاج السائدة في تفسير مظاهر الاجتماع ، أو سلوك المجتمعات المختلفة . ينطبق هذا الاعتراض على مبدأ التفسير الاقتصادي وعلى التاريخ بشكل عام ، ولكنه يتخذ صورة واضحة ، على الاخص ، في تلك التحولات التاريخية التي ينتقل فيها تركيب اجتماعي ككل ، من شكل الى آخر ، عن طريق بعض الاسباب غير الاقتصادية ودون أي تحول في قواه وعلاقاته ونظمه الاقتصادية ، كالفترحات أو الاتصال الثقافي الخارجي . فهنا ، يحدث تغيير كبير في اوضاع الاجتماعي ، دون أي تغيير مقابل في وسائل الانتاج .

قيام النظام الاقتصادي في أوروبا يقدم لنا مثلاً واضحاً عن ذلك ، لأنه كان ، على الأغلب ، أم حدث تاريخي في تحديد شكل التركيب الاجتماعي في القرون الوسطى ، وكان له اثر كبير لمدة قرون عديدة في التأثير على اشكال

الانتاج وأوضاعه ، وعلى ما يتضمنه الانتاج من تكنولوجيا وحاجات مادية . ولكن هذا التحول التاريخي الكبير لا يجد تفسيراً اقتصادياً ، لانه كان نتيجة زعامة لفتوحات عسكرية من قبل أسرى وأفراد قادوا تلك الفتوحات . لا تتجانس أحداث كهذه مع التفسير الاقتصادي ، وهي ، في الواقع ، تدل على قوى أخرى في ترجمة وقائع التاريخ . وفي العصور الوسطى نرى أن المدن الإيطالية تطورت في نظمها السياسية ، فأصبحت استبدادية دون أي تغيير يذكر في نظام الانتاج ، والدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة نشأت في فرنسا ، كما ان طبقة وسطى اخذت تظهر دون ان يحدث تغيير مقابل في نظام الانتاج . ثم انه لا يمكن القول بان هناك موازنة أو مطابقة بين ظهور الصناعة الحديثة وقيام النظم البرلمانية ، ومن ثم انتشار الافكار الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية . العنصر الاقتصادي هو ، في الواقع ، عنصر فقط من العناصر الاخرى التي تؤثر وتسبب تحولات في النظام السياسي القائم . احتلت التكنولوجيا في العصر الحديث ، ولأول مرة في التاريخ ، مكانة رئيسية في الحياة الانسانية ، والبرهان على ذلك ، أن المؤرخين في الماضي ، ما عدا عدد قليل منهم ، أهملوا التكنولوجيا ، وأن ، حتى الآن ، لا يوجد تاريخ لها . ونرى في التاريخ مجتمعات عديدة تنتقل من نظام ايدولوجي الى نظام آخر جديد يُلمح النظام السابق ، دون أي تغيير او تحول مادي في السكان او الاقتصاد أو الوسط الجغرافي . المجتمع العربي عند ظهور الاسلام مثلاً واضح على ذلك . حدثت الثورة الصناعية في المانيا ، في إطار النظم والعلاقات السياسية الاجتماعية التي امتدت الى القرن التاسع عشر ، على خلاف ما حدث في انكلترا وفرنسا ، حيث نجد ثورة سياسية ترافق الثورة الصناعية وتحورها من علاقات ونظم القرون الوسطى .

وجدت المانيا في مبدأ الدولة ، ككائن عضوي مطلق ، الاداة التي تضبط وتحدد التطورات الصناعية الجديدة . اما فرنسا وانكلترا فقد وجدت في الافكار الليبرالية والنظم الديمقراطية أداة الضبط . في الاولى قادت هذه

التطورات الى الضغط على الجماهير ، وفي الثانية قادت الى مشاركة الجماهير في التركيب السياسي . فالبورجوازية الالمانية لم تحقق ثورتها ، ولكنها وضعت يدها تدريجياً بيد بسمارك والنظام القائم ، فشكلت في البرلمان الحزب الليبرالي القومي الذي بقي لمدة طويلة قاعدة الحياة السياسية ، فاعطاها بسمارك ، مقابل تعاونها وخضوعها ، اصلاحات وامتيازات اقتصادية جمة ، وبذلك تحققت التحالف بين الطرفين . ان تطور المانيا الحديثة يحمل لنا نقضاً قاضحاً للمنطق الاقتصادي في تفسير مظاهر التاريخ ، ويعلن بوضوح عن قوة المفاهيم العقائدية او المواقف الايديولوجية . ففريدريك الكبير وبسمارك وفيلهام الثاني وهتلر يمثلون تقليداً عريقاً في أولوية السلطة أو الدولة . اصبحت الثورة الصناعية في اليابان ، التي ولدت قوى اجتماعية وسياسية كبيرة ، تهدد وحدة المجتمع ، فوجدت ضابطها الوحيد في سلطة الامبراطور المطلقة ، التي فرضت التماسك والوحدة والانسجام بين القوى ، ولكن سلطة الامبراطور كانت تجدد تبريرها ، ليس في ذاتها ، بل في الايديولوجية التي عبرت عنها الاسطورة التقليدية حول اصل الامبراطور الالهي . كان هذا الولاء المستمر للامبراطور القوة المستمرة الثابتة التي أمنت لليابان النصر النهائي في ثورتها الصناعية ، واعطتها وحدتها الدائمة ، التي باعدتها على اجتياز أعاصير الثورة واضطراباتهما . كانت الحياة الاجتماعية كلها تتبلور في الايديولوجية التي فرضت هياراركية تدريجية في الولاء تبدأ في البيت وتنتهي في الامبراطور . لا تدور الأفكار او المواقف الايديولوجية في فراغ ، وكذلك ايضاً القوى والعلاقات الاقتصادية ، فهي تقوم في وضع تاريخي معين وترتبط به وتتجاوب معه . فقيام الانقلاب النازي مثلاً كان ممكناً ، بسبب عوامل مادية عديدة ، اهمها الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت اوروبا والعالم عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣ . ولكن هذا السبب يمجز عن تفسيره ، لأن هناك اسباباً سياسية فكرية أخرى هيأت له . ثم ان الأزمة الاقتصادية اجتاحت المانيا والولايات المتحدة بمجدة مماثلة ، ولكن النتيجة كانت مختلفة . هناك اسباب عديدة لذلك ، وما لا شك فيه أن السبب الايديولوجي يأتي في

طليعتها . فبينما كانت المائيتا تعاني فراغاً ايديولوجياً نشأ بسبب انهيار
 الايديولوجية التقليدية فيها ، وعدم قيام ايديولوجية ثانية تحتل مكانتها ، كانت
 الايديولوجية الليبرالية وطرق سلوكها السياسي النفسي لا تزال ذات جذور
 قوية في النفسية الاميركية، ولهذا كان يستحيل قيام انقلاب جذري متكامل فيها
 بسبب الازمة . يوافق مؤرخو الثورة الفرنسية ، من اليسار الى اليمين اليوم ،
 بأن الثورة التي حدثت في مرحلة من التقدم الاقتصادي النامي ، كانت فرنسا
 خلالها في وضع احسن بكثير من وضع الأمم الاوروبية الاخرى ، تعود الى
 أسباب ايديولوجية ؛ اما القوى التي قاومت هذا التحول الكبير فقد خسرت
 معركتها لأسباب عديدة ، يبرز في طليعتها عجزها عن التكيف حول فكرة
 ديناميكية جديدة . « الافكار تقود العالم » ، عبارة شائعة في فرنسا ، تُدرس
 في المدارس ، يتقن بها الفناء ، وترددها الصحف .

*

بدل ما تقدم بوضوح بأنه يجب ، في مناقشة علاقة وسائل الاقتصاد وقواها
 بالتركيب الاجتماعي الايديولوجي ، أن ننظر الى الموضوع نظرة تاريخية . أثار
 سوريل ، في نقده للماركسية ، هذه النقطة ، فكتب بأن الدين يسود الطور
 الاول للحضارة ، بينما يسود السياسة الطور الثاني ، والاقتصاد يسود الطور
 الاخير . فالتفسير الاقتصادي مبدأ ينطبق على العصر الحديث ، لأنه عصر
 أفلت من قيود التركيب الايديولوجي الذي رافق ظهوره ، ولكنه لا ينطبق ،
 دون أي شك ، على الاطوار التي سبقت هذا العصر أو المجتمعات القديمة .
 ليس هناك في التاريخ والاجتماع قوانين اقتصادية ثابتة تخرج عن الحدود الزمانية
 المكانية . فكل ثقافة من الثقافات ، في كل دور من ادوارها ، تولد ، تحت
 تأثير تركيبها الايديولوجي الاجتماعي العام ، موقفاً خاصاً تجاه كل مظهر من
 مظاهرها ، كالمظاهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . لهذا فان المنهج
 الصحيح في دراسة هذه الناحية يجب ان يكون منهجاً تاريخياً ، قصده ان
 يدرك كل نظام او كل اقتصاد عن طريق التحقيق في التاريخ الخاص الذي

يميزه . ولكن هذه الدراسة يجب ان تتجاوز دراسة مماثلة توضع تبعا للمذهب الوضعي في شكله الحديث ، فندرس الوقائع والأحداث ، لا لتقف عندها ، بل كي تتجاوزها الى المعنى الكامل الكامن وراءها . انها دراسة تستعين بالوقائع والأحداث وتعالينها ، كي تتمكن ، في تحديد نورثروب ، من تحقيق الخطوة الثانية ، الخطوة الأهم ، وهي الكشف عن مجموعة القيم والمشاعر الأساسية المسؤولة عن توليد المظاهر الموضوعية . يرفض ماركس هذا الموقف التاريخي ، ويؤكد أن جميع المجتمعات تخضع للتأثيرات نفسها ، ولهذا نراه يكتب في « رأس المال » بأن ما يمكن تأكيده ، هو ان المصور الوسطى تعجز عن العيش حسب المذهب الكاثوليكي ، والعالم الكلاسيكي يعجز عن العيش على السياسة ؛ وأن الأمر على عكس ذلك ، فالاسلوب الذي كان كل من هذين المجتمعين يعتمد عليه في تحصيل مقومات العيش ، هو الذي يفسر سبب سيادة الدين في الأول ، وسيادة السياسة في الثاني ؛ هذا يعني ان مبدأ التفسير الاقتصادي الذي توحى به المادية التاريخية ينطبق على جميع المجتمعات .

هذا المفهوم المادي قاصر ايضا - وقد تعرضنا لذلك سابقا - عن تصوير الواقع إن نحن عثمناه على المجتمع الرأسمالي بشكل عام ، يشمل تاريخه ككل ، ولم نقصره على القسم الأخير منه ، لأن الايديولوجية الليبرالية حددت وبلورت هذا المجتمع في اطواره الأولى . لهذا ، فعندما يقال مثلا إن الانسان الحديث هو ، أو كان ، انسانا اقتصاديا ، لا يعني ذلك ، في هذه الايديولوجية ، أن الانسان يخضع لقوى وعوامل ومقاصد اقتصادية ، بل ان ثقافته ونظراته الى العالم تخضعان لقيم اقتصادية ، أي أن القوى والعوامل الاقتصادية تتحول هنا الى قيم عليا يقيس بها الحياة . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين الذين يدرسون الحضارة المعاصرة ، يتكلمون عن العمل الاقتصادي والقيم الاقتصادية كمثل عليا ، وعن الاخلاقية الاقتصادية او اخلاقية التنافس الاقتصادي كالاخلاقية التي تسود العالم الحديث . كان كثيرون من فلاسفة الاجتماع اقرب الى الواقع ، لأنهم انتبهوا الى هذه الناحية واعتمدوها في تفاسيرهم . فدركهائم مثلا كتب

بان العناصر الاقتصادية كانت ذات مركز ثانوي في الماضي ، وأنها أصبحت تتميز بأهمية كبيرة في القرنين الماضيين فقط . وسومبارت ، أعطى عنايته لهذه الناحية ، فذكر بان المبدأ الاقتصادي القائل بان عنصر الاقتصاد هو الحقيقة الوحيدة ، وأن جميع المظاهر الانسانية الاخرى ليست سوى تعابير مختلفة له ، يصح على القرن الماضي والقرن الحالي فقط . يقسم ماكس شيلر التاريخ ايضاً الى ثلاثة أطوار ، طور ساد فيه عنصر العُرف كالهند مثلاً ، وطور ساد فيه العنصر السياسي ، ويتمثل على الاخص في النظام الملكي الذي كان يجمع في وحدة عامة عدة أجناس وشعوب ، وطور آخر نميش فيه ، وهو طور ساد العنصر الاقتصادي العلمي . لهذا ، فهو ينتقد فلاسفة كماركس أو كونت لأنهم نقلوا ملاحظات وقم ، تصح على هذا الطور الاخير الى التاريخ ككل . ولكن هنا ايضاً ، يجب ان نضيف بأنه كان هناك دائماً موقف ايدولوجي عام يحيط بما اسماء شيلر بطور العرف وطور النظام الملكي . فكلامهما كانا ينشآن من هذا الموقف ، يحدان فيه قاعدتهما ويبرران نفسيهما به . كلامهما لم يكونا مستقلين بذاتهما . السنن العملية تعني صيغاً تتحقق بشكل عام ، وهذا ما حاول ماركس الوصول اليه تبعاً للتقليد السائد آنذاك ، في القرن التاسع عشر ، وقد ظن انه توصل اليه في الواقع ؛ ولكن نظريته انطلقت كما شرح ذلك كروشه ، احد النقاد الذين يعطفون على الماركسية ، من الحاجة لتأويل ظاهرة اجتماعية معينة وتفسيرها ، وكانت ترتبط ارتباطاً مباشراً بعواطف الثوريين الذين خلقوها ومشاعرهم ، وهذا كان الخطأ الماركسي الاساسي محاولة نقل نظرية ترتبط ارتباطاً مباشراً بدور معين وواقع محدود ، وراء حدودها الخاصة ، واعتبارها نظرية عامة شاملة . هذا النقد هو ، في الواقع ، من اهم ما يوجه الى الماركسية . اننا نستطيع ان ندعو العصر الحالي بالعصر الاقتصادي ، لأن الناحية المادية فيه سادت القيم الأخرى على الصعيد الاقتصادي ، وطبعت جميع مظاهر الاجتماع والثقافة بطابعها . هذا لا يدل على ان الامة الموضوعية التي تحققت للعنصر الاقتصادي في هذا العصر ، تعني أنه حقيقة مطلقة ، لأننا نجد في

هذه الناحية ، ان العمل الاقتصادي لا يخضع لأهداف اقتصادية محضة . ان اية نظرية شاملة حول التاريخ ككل كافية لايضاح عجز المفهوم الاقتصادي عن تفسير التاريخ . فالعنصر الاقتصادي يأخذ عادة اميته الكبرى في الأدوار الانتقالية ، عندما يدب الانحلال في الايديولوجية التقليدية ، فتتكش ، وتجف حيويته ، وتنضب قواها ، فتخسر كل كفاءة في ضبط حركة التاريخ او ارشادها . ابتداءً هذا الدور الانتقالي في الغرب في عصر النهضة ، فندرج في عدة اشكال كانت تزداد حدة مع التاريخ ، الى ان اتخذت في القرن التاسع عشر صورة واضحة متكاملة . لهذا ، كان هذا العصر مشار تمرد فكري عنيف ، عبر عن ذاته في مختلف المتحدين من أمثال جوته ، وهالدين ، ونيشه ، وبركهاردت ، ولاجارد ، وكارليل ، وراسكين ، وباكونين ، وبرودون ، وكونت ، وماركس ، وبلانكي الخ ...

ولكننا ، نحن الذين نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين ، نستطيع أن نرى التمزق الذي يعانيه هذا الدور ، في جميع مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية . بيد أن الانسان الحديث لم يمان هذه التجربة بشكل ساكن ، ولم يترك العناصر الاقتصادية تبعثر وجوده وتسوده ، دون محاولة انسانية لضبطها من جديد . كانت الحركات القومية والاشتراكية والشيوعية والليبرالية جواب الانسان على هذا التمزق ، أراد ان يضفي بها وحدة ما على التحولات المادية التي انتابت من كل جانب ، في اطار ايديولوجي يضبط حركتها ويعطيها معنى .

*

يحمل التفسير الاقتصادي المحض التعمد النفسي الاخلاقي الاجتماعي الذي يسود أي وضع انساني . فالواقع الاجتماعي لا يتشكل فقط من الواقع الاقتصادي ، بل من مشاعر وعادات وافكار تترجم طبيعة الوقائع وتتقي طريق التجاوب معها . فالكيفية التي ينظر فيها الناس الى الوقائع ونوع المشاعر التي يلاحظونها بها تحدد سلوكهم بالنسبة اليها . يختلف الصعيد

الاجتماعي عن الصعيد الطبيعي المادي بالعنصر الانساني الذي ينطوي عليه ،
والعنصر الانساني عنصر ينطوي على مقاصد ، أي على درجة من الوعي .
ولهذا ، يمكن القول انه يستحيل ادراك التاريخ دون ادراك عنصر القصد
والوعي . ففي تشابك الارادات الفردية والجماعية وتداخلها نجد الأساس
الذي يقوم عليه التاريخ .

غير ان الارادة الفردية ، من ناحية أخرى ، تؤدي ، في اكثر الاحيان ،
الى نتائج عكسية أو مختلفة عن مقاصدها الاساسية ؛ وهذا يعني بدوره أن
الارادة الفردية ، في ذاتها ، تأتي في ذيل القوى المتفاعلة معها أو ، على الأقل ،
موجة في امكانات اختيارها بتفاعلها مع تلك القوى . ومن ناحية ثالثة ، نرى
أن الارادة الفردية ، وإن كانت تتحدد الى درجة كبيرة في اهواء فردية
وغريبة في بعض الاحيان ، فإن الاشكال التي تأخذها تتغير من ثقافة الى
أخرى ، ومن دور تاريخي الى آخر ، وأن هذا التغير يعود الى طبيعة العلاقات
العامة التي تصنع الثقافة أو الدور ؛ ومن ناحية رابعة ، نجد دائماً أن الارادات
الفردية تتبنى ، في معظمها ، واكثريتها الكبرى ، مقاصد متماثلة فيما يتعلق
بقضايا الوضع الانساني الاساسية ، وحول علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ ،
وأن هذا التماثل يعني اتجاهات عامة تفرض ذاتها في كل دور من الادوار .
لهذا ، يمكن القول بان الاهداف الفردية وإن كانت اهدافاً مقصودة ، فإن
درجة القصد فيها تعود الى طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع ككل ، وأن
نتائجها ، على الرغم من درجة الوعي فيها ، ليست تلك التي رغبت فيها
الارادة الفردية في مقاصدها . وهذا يعني أن هناك قوى خارجية تحد هذه
المقاصد ، توفر لها التربة التي تنمو فيها ، والامكانات التي تعمل في نموها ، والحدود
التي تتحرك ضمنها . يبرز هنا طبعاً سؤال عن طبيعة القوى الخارجية الموضوعية
التي تتبلور في المقاصد ، والتي تضع الاطار الاساسي الذي ينعكس في الاشكال
التي يتخذها القصد الانساني .

إن كانت هذه الاشكال التي يتخذها القصد تعود الى قوى تكن خلفها ، فما

هي هذه القوى ؟ انها ليست في العلاقات والنظم الاقتصادية التي نجدها في دور من الادوار ، وان كانت تلعب فيه دوراً اساسياً ؛ وليست في تداخل النظم الداخلية وتربطها ، لان هذا الترابط الصرف موجود في المجتمعات الحيوانية فقط ، فهو غريزي أو دون قصد أو وعي ، اما في الوضع الانساني فهو دائماً يمازج مقاصد انسانية او بالاحرى يعبر دائماً عن ذاته في مقاصد انسانية . لهذا ، فان المقاصد نفسها هي التي تسمح بإدراكه وتمطيه وحدة ، وإن كان هو الذي يشكل المادة التي تقوم منها تلك المقاصد . وبما ان هذا الترابط هو ترابط عام بين جميع النظم التي يتشكل منها التركيب الاجتماعي ، فانه يعبر عن ذاته بمقاصد عامة تشكل التركيب ذاك ككل ، وهذا يعني تحديداً لموقع هذا الكل في الحياة والتاريخ ، وعلاقته مع المجتمعات الاخرى ، أي فلسفة حياة . لا يقوم هذا العامل الاساسي في التاريخ في المقاصد او الارادات الفردية بحسب ذاتها ، منها عظمت ومهما تميزت بالخلق والابداع ، بل في تلك العلاقات العامة المترابطة ، التي تعبر عن ذاتها بمقاصد عامة ، حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، أي فلسفة الحياة او الايديولوجية . يظهر هذا العامل بشكل واضح في الادوار الانتقالية ، لأننا نجد هناك توافق عنصر القصد مع الوقائع المتغيرة ، وقوة الاول في التعبير عن الثانية ، وتحديدتها واعطائها شخصيتها . يبر هذا الدور عن ذاته في الايديولوجية الانتقالية ، والفرد الذي يستطيع ان يرى هذه العلاقة بوضوح ونقاء ، هو الفرد الذي يشارك في العمل الانتقالي الايديولوجي أي الفرد الانقلابي . ففي دور كهذا ، وفي ايديولوجية كهذه ، يعي الفرد اهمية القصد المقتضي ، لأن صفته كقصد ثوري تضع الفرد في تناقض حاد مع الخارج . اما في الادوار الاخرى فان فلسفة أو ايديولوجية الحياة ، التي تسود الواقع وما تنطوي عليه من شخصية ، تنعكس في المقاصد دون ان يشعر الفرد الذي يعمل تحت وطأتها بأثرها . فالادراك الصحيح لطبيعة الدور التاريخي واتجاهاته ، أو الدور الانتقالي ، يوفر الطريق الذي يجب ان يتبعها الفرد أو الانقلابي ، كي يتمكن من العمل مع المستقبل لا ضده . فالانقلابي هو الذي يستطيع ان يتبين هاته الاتجاهات

ويعترف بها ، يتحرر من ماضيه ويعمل في سبيلها . ولكنه ينبري الى عمله بفعالية ، عندما يعتمد ايدولوجية انقلابية تنشأ من طبيعة الاتجاهات الجديدة .
توحي جميع اوجه النشاط الانساني في جميع المجتمعات ، وفي جميع النظم الاجتماعية ، من الدين الى العلم ، ومن الدولة الى نظام الاسرة ، بأن تفاعل الانسان مع الوضع الانساني يولد فيه ميلا الى تجاوز حدود حياته الفردية .
الانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يتأمل في وضعه الانساني العام ، وجميع مشاغله الفكرية ، من الشعر الى الفلسفة ، تدل على أنه ينطوي على شوق ملح الى تحديد العالم وتحديد مكانه فيه . اكد افلاطون منذ قرون عديدة بأنه عندما يستقل الشعور الفردي الخاص فيمسي بدون مشاركة شعورية عامة ، يحل بالدولة الانهيار ، ثم استنتج بأن الموافقة على مقاصد أساسية أمر ضروري للوحدة الاجتماعية . اعتمد افلاطون هذه الفكرة في اقامة نظرية سلطة مطلقة وتبريرها ، ولكن صحة الفكرة العامة اكدت ذاتها تاريخياً بالنسبة لجميع الايدولوجيات ، وبالنسبة لجميع المجتمعات ، ومنها المجتمع الديمقراطي او الحر ، أي المجتمع الذي يقول بتعدد في المصالح والآراء وبحرية عملها . يدل التاريخ بوضوح على ان هذا المجتمع يعمز عن الوجود وعن التماسك وعن الحركة الديناميكية ، دون موقف ايدولوجي أساسي حول مشكلة الانسان ، وفي الوضع الانساني ، وعلى انه عندما يخسر هذا الموقف ينهار . فالثقة بالحياة والاطمئنان الى التاريخ ، اللذان تولدهما فينا ايدولوجية حية ، يشكلان خاصة اساسية من خواص السلوك الانساني ، وبالاخص في تلك المجتمعات التي تمر بفترات انتقالية ، يتحول فيها وجودها في جميع ابعادها وقطاعاتها . هذا يعني ايضاً وبكلمة اخرى ، أن القوى الاقتصادية ترتبط بالتركيب الايدولوجي ، وأن الدور الأساسي في الوضع الانساني ، وخصوصاً في مراحل الانتقال الى الثورة ، هو للمواقف الايدولوجية الانقلابية . ففي حركة التاريخ وما فيها من صراع وتحول ، كانت تلك الشعوب والحركات ، التي تتميز باكبر سهم من الوحدة ، الوحدة الأخلاقية التي تنبع من ايدولوجية حية ، تتغلب وتفوز

فيها ، ولكن الصفات التي تولدها الايديولوجية من وحدة وتضحية وبطولة
 هي ، الى حد كبير ، ذات علاقة سلبية بالاقتصاد أو بالأحرى بأهداف
 الاقتصاد المادية . يتضح ذلك في كون أدوار القوى الذاتية الأخلاقية والفعالية
 التاريخية التي تميز الحركات المعنوية والجماعات المختلفة أدواراً لا تهتم بالمقاصد
 الاقتصادية ، وأنها قليلاً ما تتوافق مع أدوار الرفاه الاقتصادي التي تطابق ،
 على العكس من ذلك ، أدوار الانحلال . كشفت فلسفة الحضارات الحديثة بوضوح عن
 هذه العلاقة ، وهذا يعني بدوره أن القوى الاقتصادية المادية تستقل ، أولاً ،
 وتصبح ذات تأثير اولى في أدوار الانهيار الحضاري ، ولا يعود ، ثانياً ، تشكيل
 الدول الجديدة والحركات المعنوية وقوتها الى قوى اقتصادية مادية .
 ترفض المادية الاقتصادية ، وفي طليعتها المادية الشيوعية ، أن ترى أن السعادة
 المادية أو تلبية الحاجات المادية ، على أكمل وجه ، وانهاء الاستثمار المادي ، لا
 تعني سعادة الانسان وإن كانت ذات ضرورة قصوى ؛ فالوضع الانساني مليء
 بالمشاكل والقضايا الاخرى التي لا يمكن ان تجد لها حلاً على هذا الصعيد المادي ؛
 ولهذا يمكن القول بأن الفرد او المجتمع ، الذي يجد ذاته في وضع كامل ، من
 الناحية المادية ، لا يلبث ان يعي اشكالا أخرى من التناقض تقوم بينه وبين الحياة
 والوضع الانساني في أبعادهما الأساسية والنهائية ، وليس فقط بينه وبين النظام
 الاجتماعي السياسي ، أو بينه وبين نظام الانتاج والتوزيع . اكد سارتر اكثر
 من مرة بأنه ليس من الممكن للثورة ان تقف او أن تجمد ذاتها كما تريد المادية
 الماركسية ان تفعل . فعندما تتمثل البروليتاريا في كيانها المجتمع البورجوازي ،
 وتحقق المجتمع اللاتطبيقي ، تظهر اعمال واجبات جديدة تولد بدورها افكاراً
 ونظريات جديدة . اذن فالمادية هي بمثابة رأي وليست حقيقة شاملة ، أو
 بالأحرى هي اسطورة ليس فيها سوى قيمة عملية . فهي نافعة للعمل الثوري ،
 لانها تزيل أية عثرة ذات طبيعة ايدولوجية ؛ ثم يضيف قائلا بأن وضعاً عالمياً
 معيناً لا يستطيع ابدأ ان يولد الوجدان الطبقي ، وإن الماركسيين يدركون
 هذا جيداً ، ولدرجة يعتمدون بها على الثوريين ، أي على عمل واعٍ مركز على

تنوير الجماهير ، وخلق الوعي الثوري فيها . قد تبدو مادية اقتصادية من هذا النوع ساذجة بسيطة ، ولكنها ببساطتها وسذاجتها تكن قوتها الايديولوجية ، لأن فيها يتحول الشيوعي تحولاً تاماً الى مشاكل الانتاج والتوزيع والاستهلاك ، ظناً منه بأنها هي المشاكل الاولى والنهائية والأخيرة . ولذلك ، فهو يستطيع ان يلزم نفسه الزاماً تاماً بها ، فيمطيها كل ما فيه من قوى وامكانات . فان فشلت التجربة الشيوعية في تحقيق هذه المقاصد ، تزول الآمال المتعلقة بها وتولد خيبة أليمة ، ولكنها اذا نجحت اقتصادياً ومادياً ، فان الفرد في المجتمع الشيوعي سيعاني ، في المدى البعيد ، خيبة من نوع آخر ، اذ يدرك آنذاك ان الوضع الانساني اوسع واعقد من ان يحده حلاً نهائياً في المعالجة الاقتصادية الناجمة ، فهو لا يزال يعاني متناقضات أساسية ، على الأقل ، في علاقة الانسان مع الوضع الانساني ، وان الحل الاقتصادي نفسه سيولد قضايا ومتناقضات جديدة من نوع سياسي بيروقراطي تفرض معالجة جديدة ؛ عندئذ ينشأ صعيد ثوري جديد ، يؤدي الى حلقة انقلابية أخرى ، في رجوع انقلابي دائم . إنه واقع بترامى للانسان فظيماً وأليماً ، ولكن عدم وجوده هو أشد ألماً وأكثر فظاعة ، لأنه يحول الانسان الى خلية حيوانية او جزء آلي . انه واقع قد يثير خيبة ، ولكنه يحفظ انسانية الانسان .

الإيديولوجية الانفصالية في أبعادها الأساسية

الأيديولوجية الانقلاية امام التاريخ

اننا ، عندما ننظر الى التاريخ ، نتمكن من ترتيب التحولات التي تجري فيه ، في نوع مفاجيء وحاد ، وفي نوع بطيء ، تطوري ، وفي نوع يؤثر في ثقافة واحدة أو في ثقافات عديدة ، تمتد الى مجتمعات وشعوب مختلفة . الصعوبة الأولى التي تواجهنا في كل هذه المراتب هي هي الصعوبة التي تواجهنا في تخطيط الأدوار التاريخية ، ألا وهي كيفية الكشف عن الحدود الفاصلة بينها أو تحديد حدود كل منها . فأي تحول ندرسه ، يجب ألا يكون جزءاً من الحركة التاريخية ، ننتقيه بشكل ارتجالي ، بل يجب ان يكون نظاماً ذا ذاتية ديناميكية ، يتميز بوحدة باطنية . تشكل الانقلابات ، كما يعينها المفهوم الذي أقيمت عليه هذه الدراسة ، في التاريخ ، الوحدات الأولى التي ينطبق عليها التحديد المتقدم ، لأنها تشكل تحولات ذات وحدة ديناميكية باطنية ، تجدد

قاعدها في ايدولوجية انقلابية ترفض التاريخ ، أو بالاحرى التاريخ الذي سبقها . ولكن الكشف عن حدود الوحدات الديناميكية ، وعن الوحدة الذاتية التي تميزها ، لا يتم بأسلوب علمي سببي محض ، لأن التحولات التاريخية في ذاتها مترابطة جميعها بطريقة واحدة . فمن هذه الناحية - العلة والمعلول - لا يمكن فصل الثورة الفرنسية أو الروسية عما حدث من قبل ومن بعد ؛ ثم اننا ننجز عن ايضاح وحدة التحولات إن اقتصرنا على محتوياتها ونتائجها في علاقاتها الواقعية المحضة ، لأنها هي الاخرى ، ترتبط فيما قبلها وفيما بعدها ، ولا توفر لنا ، في ذاتها ، أي أساس للانتقاء . لهذا ، كان الطريق الوحيد الى إدراكها والكشف عن وحدتها ، ينطلق في الكشف عن وحدة معنى تخترق وتتغلغل في مجموعة الاحداث ، وتنطوي عليها كقاعدة ومحور . إن عناصر التحولات التاريخية لا تتكسد فوق بعضها البعض فكاداً خارجياً فقط ، بل تتداخل وتترابط وتفاعل فيما بينها ، فعلاقاتها ليست زمانية بل دياكتيكية أيضاً . اراد المؤرخون دائماً ، في دراساتهم التي تتركز على ترابط جميع العناصر وتفاعلها ، في وحدة زمانية مكانية محدودة أو في وحدة تمتد الى الماضي ككل ، أن يدركوا تحولات هذا التاريخ . ففي كلا الحالتين نجد افتراضاً واحداً ، وهو أن طبيعة التاريخ ذاتها تجعل ادراكها ممكناً ، وهذا بدوره يعني أن هناك معنى في التاريخ .

إن الايدولوجية أو فلسفة الحياة هي التفصيل التي تفرض ذاتها على الاحداث والواقع ، والتي يتألف منها دور تاريخي معين . لا شك أن ما يطرأ من أحداث يحيد أسبابه في أحداث أخرى ، ولكن حدوثها من سابقة ولاحقة ، والكيفية التي تقع فيها ، تتأثر وتتحدد الى مدى بعيد بالايديولوجية القائمة ؛ وعندما تكون تلك الايدولوجية انقلابية فانها تفتتح مرحلة جديدة من التحولات التاريخية ، وتكون روح الانقلاب أو ينبوع الحياة فيه . انها اداة تعبير منسجمة ، تعبر عن اتجاهه وأعماله ، أو بالأحرى تحدّد هذا السلوك وهذه الأعمال . فهي انتقائية تفرض على الانقلاب أن يقبل نوعاً من الوقائع

وأن يستثنى نوعاً آخر . أكد فيورباخ في نقده لفلسفة هيغل الاجتماعية التاريخية ، أن المفهوم السابق الذي يري في عمل الفرد واردة الأفراد سبب التفسير التاريخي ، هو أقل سخافة من المفهوم الهيجلي الذي يؤكد على وحدة الثقافة أو العصر ، في ذات فكرية عامة . مما لا شك فيه ، أن تفسير هيغل من حيث المنهج هو اقرب بكثير الى الواقع ، فنطق كمنطق فيورباخ ، ينحصر في ارادة الفرد ، قاصر عن تفسير الكيفية التي تبرز فيها النتيجة النهائية او العامة ، عن طريق تشابك الارادات والأعمال الفردية . يحتاج التفسير في عبارة بارلين الى المفهوم الهيجلي ، الذي اظهر عبقرية بالغة في التطلع الى عنصر عام مشترك مسؤول عن اعطاء النجاء معين للارادات والأعمال .

لذلك يمكن القول ان فلسفة الحياة التي تسود مرحلة او تحولات تاريخية معينة ، هي أهم شيء حول الارادات والأعمال ، وحول الناس الذين تتألف منهم الثقافة أو يتكوّن منهم المجتمع . لا يستطيع الانسان ان يحيا دون قياس العالم وتقييمه والكشف عنه ، والعالم ليس العالم حوله فقط ، بل وراه وامامه أيضاً ، فهو يحتاج دائماً الى فلسفة حياة ، يتمكن ان ينطلق منها ويعمل بها ، والى ايمان يعطيه قصداً في الحياة . يولد التاريخ في الانسان حاجة الى قصد عام في الحياة ، وحاجة الى ادراك الحياة ، وحاجة الى الكشف عن امكان تحقق هذا القصد .

لا تتألف الوقائع فقط من اشياء تمكن ملاحظتها كشجرة او انتحار ، بل هي ايضاً اشياء يمكن الاستدلال عليها من شيء يمكن ملاحظته ملاحظة حية . هذا يعني أن هناك وقائع من نوع افتراضي أو نظري ، كما ان هناك وقائع من نوع تجريبي . وكل ما يمكن تحسه أو استنتاجه بشكل واقعي . تولد قدرة الانسان على التعميم وانفكر المجرد ، بشكل عفوي وحتمي ، انشغاله بعالم القيم والمثل ، وهذه تؤثر بدورها في سلوكه وتركيبه السيكلولوجي والفكري .

ليس التاريخ احداثاً او تتابعاً كيمياً محضاً فقط بل وحدات اساسية تندفع الأحداث بواسطتها . فالوصول الى معرفة داخلية للتاريخ ، يفرض الكشف عن معنى الوحدات ، او بالاحرى الكشف عن المبدأ الذي يعطي عصرأ أو مرحلة ما

وحدثها ؛ عندئذ فقط ينسجم التاريخ ويتخذ شكلاً عضوياً ؛ وعندئذ فقط نستطيع أن ندركه وأن ننظر الى مظاهره كتعبير عن قوة تكن وراءها او وحدة تبلورها وتطويعها معناها . ينشأ هذا المبدأ الموحد في الايديولوجية التي تميز عصرًا عن عصر ، ودورًا عن دور ، وانقلابًا عن انقلاب . تضفي كل إيديولوجية على دورها أو عصرها أو مرحلتها أو مجتمعها أو ثقافتها ثم انقلابها شخصية معينة ونموذجًا إنسانيًا فرديًا . يستطيع من يتميز بشعور أو حس تاريخي أن يعاني أو أن يكشف حديثًا وبمعاناة مباشرة ، عن تلك الفردية ، كما يستطيع الناقد الفني الموهوب أن يكشف عن الموسيقى ، أو عن الفنان الكبير بمعاناة مباشرة لها . تنطوي كل ايديولوجية على مفهوم معين شامل حول التاريخ والواقع ، أي مقاييس اخلاقية عقائدية فلسفية فنية . وذلك يعني عالمًا باطنيًا وجدانيًا ذا فردية خاصة . تنشأ كل حضارة من فلسفة حياة أو ايديولوجية شاملة ، وتتفاوت الايديولوجية وضوحاً ودقة وشمولاً وقوة بين أدارار المجتمع الواحد ، أو بين مجتمعات مختلفة . تسير حركة كل دور تاريخي أو كل انقلاب من طور ديناميكي امتدادى ، هو طور ظهور الايديولوجية وامتدادها الى مظاهر المجتمع تبلورها في صورتها ، الى طور تقلص الايديولوجية وانكاشها ، مما يسمح لمظاهر المجتمع أن تتحرر وأن تخسر وحدتها . بين هذين الطورين اللذين يمثلان بداية الايديولوجية ونهايتها تنطلق مراحل مختلفة يصعب جداً ضبطها في سنة عامة ، لأنها تتأثر بقوى وأحداث فريدة متنوعة تتعرض لها أثناء تحققها . لا ينتهي السؤال الفلسفي حول معنى التاريخ الى جواب نهائي في التجربة الانسانية ؛ والمعرفة الانسانية حركة من الحلول والأفكار التقريبية .

ليس التاريخ حركة واحدة او كمية غير محدودة من الأحداث ، بل ينقسم الى ادوار مختلفة يتميز كل منها بذات خاصة . اما طبيعة كل دور فتتجاوز التحليل التجريبي ، لأنها ذات مضمون يتغلغل في المظاهر التي ينطوي عليها تاريخياً ، ولكنها لا تستنزف حيويتها وامكاناتها فيه ؛ فدور تاريخي او انقلابي

معين هو اذن نموذج ، تحاول الوقائع التاريخية الاجتماعية أن تحققة ؛ يمكن ادراك ووصفه ، ولكنه وحدة لا يمكن تحليلها بالرجوع الى الأحداث التاريخية وما يميزها من طبيعة ذاتية . فالتاريخ سلسلة متعددة الوحدات وليس وحدة منفردة . فالدور التاريخي او الانقلابي يتميز بطبيعة واحدة ، لا يمكن ان تتحقق في واقع او جزء او مجموعة من الوقائع والأجزاء . بل هي ، في الواقع ، تتجاوز بوحدتها جميع هذه الأجزاء . يجعل هذا المفهوم من حركة التاريخ مجموعة من الوحدات المتباعدة وليس كلا واحداً . فكل وحدة منها تنشأ ككل مستقل في ذاته ؛ لست اعني ابداً ان الأدوار لا تتداخل مع بعضها او تعتمد على بعضها ؛ فهي تتشاكل في جميع العناصر التي تتركب منها ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالناحية المادية او بالعلوم الطبيعية ، ولكنها تعجز عن ذلك فيما يشكل ذاتها ، اي في فلسفة الحياة التي تتطلع منها الى العالم ، والتي تضيي على جميع عناصرها الأخرى لوناً معيناً . هنا يمكن وجه الحق في قول كثير من الفلاسفة من جوته الى كروشه ، ومن كياركجار الى ديلسه ، بأن كل دور او عصر يجب ان يكتب التاريخ من جديد . قد يكون قولنا بأن كل عصر يجدد نفسه مضطراً الى كتابة التاريخ من جديد أقرب الى الحقيقة .

الأسئلة التي نطرحها حول معنى التاريخ او معنى الحياة ، حول جهد الانسان ، أو حول محاولته المستمرة في البقاء ، سؤالات غير علمية وإن كان من الممكن دراستها دراسة علمية ؛ وعندما نشيرها بهذا الشكل نلغيها . إن الانسان يعجز عن قبول هذا الموقف الموضوعي الجاف في مواقفه الاخلاقية الانسانية السياسية ؛ ويرفض الارتباط به . ففي الوضع الانساني نجد ميلاً واضحاً الى قياس سلوك الأفراد بالنسبة لقصد ما ، او لاعطاء الحياة الانسانية هدفاً وتبريراً عامين . ان الانسان يميل الى اعتبار قصد التاريخ السؤل الأول الذي يستحق الأهمية ، وهو يحتاج الى شيء من الأمل والشجاعة كي يعثاني الحياة ويُقبل عليها . كما انه يحتاج الى الشعور بأنه ذو معنى ، وبأنه يستطيع الاعتماد

بشكل أو بآخر على التاريخ أو الكون ، لأنه يحتاج الى ضمانة تكفل نجاحه ،
والى تعزية عندما يفشل امام قوى الحياة .

*

رفضت الظاهرية ان ترى منطقاً او سبباً واحداً في الأشكال الحضارية
المختلفة التي تنكشف في التاريخ . فكل شكل او حضارة منها ، تنطوي في
داخلها ، على اسباب انسجامها الخاص ، الانسجام المعين الذي يميزها . والعالم
الذي يتكشف امام الانثروبولوجيا الحديثة يتألف ايضاً من وحدات او عوالم
جزئية مختلفة لا تتداخل في بعضها . ان الأدوار التي تنكشف لنا في دراسة
التاريخ كوحداث متباينة وكميات متفارقة ، تبرز بينها حواجز انتولوجية
نتيجة فلسفات الحياة او الايديولوجيات التي تمثلها . هذا ما أراد مثلاً ايضاحه
فاير في غاذجه المثالية ، وهذا ما عناه انثروبولوجيون كفيد ، وبانديكت ،
ويروهل ، ودوبا ، وجورار ، واوبلر الخ ... في دراستهم للثقافات
البداية ، وهذا ما توصل اليه ايضاً فلاسفة الحضارة المعاصرون من امثال
فيكو ، وسوروكين ، واشبنجلر ، وبارديايف ، وكروبر الخ ... وهذا
ايضاً كان مفهوم النيوكانتية ومن عبر عنها من امثال فاير ، وديكارت ،
وديلسي ، الذين رأوا ان المجتمع يجب ان يدرس في ذاتيته الخاصة ، او فيما
يتميزه من تشكيل نفسي خاص . تلتقي المثالية الالمانية مع هذا الموقف
وتعبر عنه ايضاً .

كل مجتمع يتميز بنفسية جماعية عامة ، ترجع يجذورها الى فلسفة الحياة او
الايديولوجية التي تسوده . يلتقي كثيرون من فلاسفة الاجتماع على اختلاف
انواعهم على هذا المفهوم ، كهيجل ، ودركهايم ، ولازاروس ، وشابنتال ،
وكونت ، ونورثروب . وعلى الرغم من الاختلاف القائم في فلسفاتهم ، فاننا
نجد ان المجتمع في نظرم هو واقع نفسي جماعي ، وان الفكر الفردي
هو نتاج الفكر الجماعي . رأى كوندورسه ، وسان سيمون ، وفورييه ،
وكونت أن كل نظام اجتماعي هو تطبيق لنظام فلسفي ، وأن كل عصر
يشتمل بزاج خاص . هنا نجد وجهاً بارزاً للنسبية الفكرية الثقافية . اغتبط

القرن الثامن عشر اغتباطاً كبيراً ، عندما اكتشف التعدد الجغرافي الثقافي ، ولكنه كان يستند على مفهوم واحد عام في طبيعة انسانية واحدة لا تتغير ، في جميع الأفراد والشعوب ، هي تخضع فقط لتغيرات جانبية تعود الى الجغرافيا والمناخ . ولكن العقل الفلسفي في القرن العشرين أضع هذا السند ، لأن دراسة الثقافات والحضارات والمراحل المختلفة في التاريخ لم تكشف له عن صورة اي مطلق يسودها ، بل عن تعدد لا يرتبط بوحدة أو قياس يرتبه وينظمه .

يظهر كل واقع اجتماعي إذن كتعبير عن شيء باطني ، فهو كشف عن نظام يديولوجي يعمل بطريقة واعية او لاواعية .

عبر ألفرد فابر عن هذا الاتجاه عندما كتب بأن كل ثقافة تتميز بسحنة أو سبأ خاصة بها ، تعلن وتعكس غائية عقائدية ، كما يعكس ويعلم وجه الانسان جوهره الداخلي أو عقله ونفسيته . اما سوروكين فعبر عن هذا الاتجاه ايضاً ، عندما أكد بأن ما يفصل بين مختلف العوالم العقلية والمعاني الكبرى ، هو اختلاف في الأجوبة التي تعطى على السؤالات التي يطرحها الانسان حول طبيعة الواقع ، وحول طبيعة القيم النهائية .

الفرد الذي يواجه الوقائع والاحداث في واقعيتها الصرفة ، او الذي يقصر دراسته عليها في انعزالها ، لا يلاحظ أو يدرك شيئاً ، لأن الوسط الذي يحيط به ، يلوح كأنه في فوضى ودون معنى .

يفرض الاعتراف بالوقائع ودراستها ليس فقط وعياً حياً وانتباهاً موضوعياً ، بل أحكاماً في قيمتها ومعناها . يستطيع الإنسان او الباحث ، في الواقع ، أن يجد تقريباً أي معنى او منطق في الاحداث ، عندما يستطيع أن يجعلها ترتبط بإطار ايديولوجي عام ؛ ودون اطار من هذا النوع ، لا يستطيع حتى ملاحظتها أو رؤيتها .

يستطيع الانسان امام تعدد الاشياء والمظاهر والوقائع أن يتصور اكثر العلاقات اختلافاً بينها ، تبعاً للموقف الايديولوجي الذي يتخذه . لا يقدم

التاريخ ذاته لنا أي مبدأ حقيقي في تنظيم هذا التعدد ، الذي يعود تنسيقه الى الفكر الانساني، وخصراً الفكر الذي يعتمد ايدولوجية انقلابية .

فالتاريخ هو مجموعات ايدولوجية دون ان تكون هناك سنة واحدة تسودها ، وهي مجموعات تنفصل عن بعضها بشخصياتها المختلفة التي قد تتنازع او تتعاضد ، تلتقي او تتنافر ، تبعاً للظروف والأوضاع . تشكل كل ايدولوجية سيستاماً نهائياً يظهر ، ينمو ، يكتمل ، ويتحقق ، ومن ثم ينهار ويموت . فكل شيء ذو بداية له نهاية كما يقول افلاطون .

يشعر الانسان باعتياده على ايدولوجية من هذا النوع ، بأنه ، كروسو ، جزء من القوى الطبيعية الجميلة ، او كما زيني ، جزء من قوى الانسانية الحية ، أو جزء من منطق التاريخ كما يقول أتباع ماركس وهيجل . ان نفسه تشرح وتستطيع تفسيراً واضحاً بسيطاً للعالم .

لا يحيا الانسان لأجل عيش صرف فقط ، بل لأجل حياة أفضل ، ومن ميزاته الخاصة الفريدة أنه يسعى دائماً الى تبرير الوجود الذي ينشأ فيه . ليست الايدولوجية الانقلابية محاولة يقوم بها الانسان في تصوير الحياة وترجمتها او نقلها كما هي ، بل كي يخلق حياة أخرى . فهي ليست خضوعاً للوقائع التي يعرضها العالم علينا ، بل خلق عالم آخر . شق هيجل ، الذي يقف وراء ماركس ، طريق هذا النوع من المعالجة للتاريخ ، وبذلك اتخذ موقفاً يختلف ، بشكل راديكالي ، عن موقف الانسكلوبيديين قبله وماركس بعده . فموقفه الأساسي يعلن ان كل مجتمع تاريخي يتميز بروح خاص ، هو روح الدور الذي يعانيه والذي يوحى بجميع الأعمال الفكرية التي تبرز في داخله . لهذا نرى كل فكر أو قول ، في دور معين ، يتخذ صفة منطقية منها ظهر لاعقلانياً ولانطقياً في أدوار أخرى . ولكن ، على الرغم من ان ماركس خرج على هيجل ، عندما احل النظام الاقتصادي الانتاجي محل روح العصر ، الذي رأى فيه العنصر الموحد الذي يقف وراء الحياة الفكرية الاجتماعية ، فان ماركس قال بأن كل مجتمع يتميز دائماً بأفكار خاصة ، وينمط فكري شعوري معين ، لا

يستطيع ان يخرج عليه . وعندما ذكر مع المجز - وخصوصاً المجز - بأنه كان من غير الممكن للطبقات الدنيا آنذاك أن تبصر عن افكارها ومثلها الا في لغة دينية ، فانه كان يرجع صوت هيجل ، وليس صوت الانسكلوبيديين ، صوت الرومانطيين العضويين ، وليس صوت العقلانية المادية . ولكن عندما يقال ان المواقف الايديولوجية تحدد اشكال السلوك الانساني وما يحيط به من نظم ، فان ذلك يعني أن الانسان لا يتجاوب فقط مع وقائع طبيعية تحدث هنا وهناك في حدود زمنية مكانية معينة ، بل ايضاً مع رموز محدودة اجتماعياً ، تحتفظ بمعانيها ثابتة طيلة عشرات السنين ، أو طيلة قرون ، فتسوده اثناءها عن طريق الانتظام في ايديولوجية معينة تكسب ايمانه وولاءه ، وبذلك تحدد سلوكه واتجاهاته . إن تجاوب الانسان مع وقائع طبيعية يعني أن سلوكه محدود بما هو جزئي وخاص ، ولكن تجاوبه مع رموز ذات معاني ثابتة ، يعني أنه يتجاوب مع الجزئي الذي يمثل العام الشامل .

يوضح جاسبرز هذه العلاقة بتحديد طريقين للاتصال بالواقع : طريق تفسيره وطريق إدراكه . فما نلاحظه من الخارج نسميه ظاهرة طبيعية ونفسره كحركة أو نسق يخضع لسن ، وما نلاحظه من الداخل نسميه الروح أو الشخصية وندركه ككل . فإلى المدى الذي يكون فيه التدقيق التجريبي ممكناً نفتر الطبيعة ، والكون ، والمادة اللاواعية ؛ ولكننا ندرك الانسان ، والدور التاريخي ، والشخصية الاجتماعية وطابعها الروحي . يقودنا التفسير الى معرفة قوانين تسود تغييرات الطبيعة التي لا تكشف ابداً عن باطنها ، لأن ليس لها داخل أو باطن ؛ أما الادراك ، فيعود الى معرفة الكل ككل ذي معنى .

جميع التجارب الانسانية جزئية ، والفكر الانساني يحاول دائماً أن يملأ الفراغ فيربط بينها . هذه هي مهمة المواقف الفلسفية والايديولوجية ، وبوجه خاص النوع الانتقالي منها . فهي مواقف تقتصف ، ولا شك ، بالتجريد . ولكن الصفة للتجريدية تميز جميع اوجه النشاط الانساني ، ومنها العلوم

التجريبية ذاتها . فالوقائع والأحداث والاختبارات والتجارب التي تقوم بها العلوم هي أيضاً جزئية ، ولهذا نجد نفسها مضطرة ، كي تستطيع العمل بأي شكل ، أن تملأ الفراغ باستنباط مبادئ او قوانين عامة تربط بينها ، وتجعل منها كلاً متأسكاً . يقود هذا الاستنباط إما الى وقائع جديدة ماثلة للوقائع التي نلاحظها ونحسها ، وإما الى وحدات وعلاقات عامة لا تمكن ملاحظتها ، ولكن يمكن التحقق منها استدلالاً واستقراءً . هذه أيضاً هي طبيعة الايديولوجية الانقلابية . فهي وإن كانت شيئاً مجرداً نفترضه ، ويتكون من بضع فرضيات ومبادئ عامة ، فلأنها ترجع الى وضع تاريخي اجتماعي معين تشتق منه ، تتحدد بواقعه وأحداثه ، وتحاول ، كما يحاول التعميم العلمي ، أن تملأ الفراغ بين الوقائع والأحداث الجزئية .

ان حياة اي انقلاب او ايديولوجية هي كلٌ حي تترابط فيه شتى العناصر الثقافية الاجتماعية . فعندما نريد ادراك الحياة هذه يجب ان نبدأ من صورتها ككل ، ومن الوحدة العامة التي تميزها ككل . كان لوك يظن أننا نأخذ أولاً افكاراً بسيطة ، ثم ندجها في تراكيب فكرية اكثر تعقيداً ، ثم نقولها في تعميمات شاملة . ولكننا الآن أخذنا ندرك أن هذه الطريق ليست هي التي تتبعها نحو معرفتنا . اننا نبدأ بانطباعات عامة ، عن اوضاع عامة ، وبالتدرج نصل الى ملاحظة الفروق والأجزاء ، انها الطريق التي نتعرف بها على اي شيء . فأني تفسير فلسفي اجتماعي للدوار الثورية الانتقالية في التاريخ ولظهور الايديولوجية الانقلابية ، يتجاهل العنصر السيكولوجي ، أو يؤكد عناصر اخرى على حسابه ، هو في الواقع تفسير خاطيء أو ، على الأقل ، فاشل في الكشف عن ديناميك التاريخ .

تشكل كل حركة انقلابية قضية سيكولوجية أو ظاهرة سيكولوجية . أما العناصر السيكولوجية التي ترافقها وتدخل في تركيبها فتعتمد على أوضاع اجتماعية اقتصادية ، وخصراً في العصر الحديث . لهذا يمكن القول بأن هذه الحركات تشكل ظاهرة اقتصادية اجتماعية ، ولكن السيادة التي تحققها على

شعب ما ، تجد تفسيرها على صعيد سيكولوجي ايديولوجي ، يكشف عن ذاقه ويتبلور في ايديولوجية انقلابية . تتجاوز الايديولوجية الانقلابية الواقع التاريخي ، وتنكره ، وتدعو الى تدمير نظمها ، والقيم التي تسوده . فهي قوة تهدم وتحول ، وتقدم على البرهة التاريخية القائمة . انها ، بكلمة اخرى ، ما ليس موجوداً ، ولكن ما سوف يكون . وهي ترفض الواقع القائم ، وترفض القيم التي تعبر عنه ، وتنكر قاعدته الايديولوجية وتدعو الى تحويل العالم تحويلاً يُعطي للانسانية خلاصاً .

لهذا ، يجب ان يُدرك كل انقلاب كبير كنموذج أو كطريقة في تنظيم شق الإمكانيات الانسانية بالنسبة للتاريخ والمجتمع في طبيعتهما النهائيتين ، حيث ينشأ أساس الانقلاب في صلته وتجاوله مع هذه الطبيعة تجاوباً ينمكس في التجربة الانقلابية ذاتها . يعاني الانسان ، أمام تعدد الأشياء وتعددها ، الدهشة والقلق والحيرة والألم ، ولكنه ، عندما يكشف عن وحدة هذا التعدد ويعبر عنها ، فانه يخسر ما يعانیه الى حد كبير . قد يعاني أنذاك الرهبة أو القلق ، ولكنه يشعر بارتباط مع الحياة ، ويخسر عزله عنها . رأى فرويد أن الجنين هو أسعد المخلوقات ، لأن ليس هناك من تناقض في وعيه ، ولأنه لا يعرف أية حدود لأهوائه ، ولأن الكون هو كما يريد أن يكون ، ولأن حاجاته تجد قلبية سريعة حتى قبل ان يصبح واعياً . لهذا ، يمكن القول ان الوعي الضئيل او تميز الفرد بوعي قاصر ، يكون نتيجة انسجام الفرد مع المحيط الخارجي . فالفرد يشعر آنذاك انه كلي القدرة ، وهذا يعني ، كما ألمح سبنسر ، انه فرد دون وعي ابدأ . ولكن الوضع التاريخي الانساني لا يسمح ، في الواقع ، بقيام هذا النوع من الوحدة أو القدرة . فتعدد مظاهره وتعددها يخلقان التناقض بين الفرد وبين الخارج . يشكل ميلاد الفرد أول حد على قدرته الكلية ، وهوة تزداد اتساعاً ، بينه وبين الخارج ، ولكنها هوة تزداد ايضاً وإلحاحاً بضرورة تجاوزها .

إن هذا القلق هو الذي يستتر وراء الحركات الانقلابية في التاريخ . فالانسان

لا يستطيع ان يستمر طويلا يعاني عالماً لا يفهمه ، لا يدرك حركته أو لا يتجاوب معه . ثم إن سرعة التحول الاجتماعي في المجتمعات الحديثة وما ينتج عنها من عدم استقرار ونسبية فلسفية اجتماعية ، وسعت في نطاقه لدرجة لم يسبق لها مثيل . لا تؤدي التحولات الاجتماعية في ذاتها الى قلق نفسي عقائدي ، طالما ان هناك تفسيراً فلسفياً واجتماعياً وايدولوجياً يضبطها ، ويضفي عليها معنى ووحدة ، ويفسرها بأنها تعمل صوب أوضاع أفضل . ولكن عندما تصبح التحولات مستقلة في ذاتها ، تتوالى بشكل تلقائي وبهوة دياكتيكها الخاص فيخفى معناها عن الذين يكابدونها ويضيع تبريرها الانساني ، عندئذ ، يختنق الفرد ويحاول ان يتجاوزها بموقف ايدولوجي جديد .

تشكل جميع الايدولوجيات الانقلابية ، منها اختلفت ومنها تناقضت ، محاولات في تجاوز تلك الهوة ، وتنطلق من قلق عام يساور الانسان ، حول وضعه في العالم ، وتقدم حلاً . يجد الانسان نفسه يعيش في وسط مادي اجتماعي ، يختلف عنه وينكره ، غريب عنه ينفيه ويستثنيه من كيانه ؛ فيجد أنه لا يشكل جزءاً من ذلك الوسط ، وأنه ، من ناحية أخرى ، يقف وجهاً لوجه ضده ، يحاول أن يسوده ؛ لذلك ، يمكن ، مع اي جاسا ، تحديد الحياة بأنها حركة يحاول فيها الانسان أن يصنع شيئاً يحول دون زوال ذاته ، أمام وطأة الوسط ذاك ؛ إن الحياة معطاة لنا ، ولكنها ليست معطاة لنا بشكل كامل او بصورة نهائية . فهي ليست شيئاً ثابتاً ، بل صراع دائم أو شيء يجب ان نخلفه باستمرار . هكذا يجد الانسان نفسه مضطراً ليجعل تراكيب فكرية باستمرار حول الأوضاع التي تحيط به ، فيترجمها . ان اول شيء يصنعه الانسان عندما يمي علاقته مع وسطه هو أن يؤمن بشيء حوله ؛ ذلك هو الشرط الأساسي لوجوده . يعاني الانسان دائماً تجربة عقائدية يعيش منها ؛ كما انه يتميز بخاصة الوعي الذاتي ، أو بقابلية فكرية تجعله قادراً ان يعي ذاته كفرد منفصل يختلف عن الأفراد الآخرين وعن مظاهر الطبيعة ؛ وهي خاصة تجعله يقف خارج ذاته ، فينظر اليها وكأنها انسان آخر ، وتجعله يعي جميع ما يحيط

بالتاريخ من مشاكل ومخاطر ، من ألم وموت ، من أزمات وكوارث ، من فشل وخيبة الخ ... فيشعر بعبزه وعزلته أمامها وأمام العالم الذي يحيط به ، فيحاول ان يُعطي وجوده معنى وتفسيراً وعلاقة توحّد بينه وبين الخارج ؛ وعندما يفشل في ذلك ، يحس أنه قد تحول الى شيء من الأشياء ، الى كائن تافه ، فيقع فريسة عبزه وفشله . المشكلة الأساسية الأولى ليست كما تراها الفرويدية ، اي كبت تلك او هذه الحاجة الفريزية ، بل هي ، كما وجد كثير من المفكرين والعلماء ، في نوع العلاقة التي تربط الفرد بالعالم ، وفي أن العلاقة التي تربط بين الفرد والمجتمع ليست علاقة ثابتة جامدة .



يبرز هدف كل ايدولوجية انقلابية في اعطاء معنى للتاريخ . ينطبق ما قاله هويتهيد ، في تحديد الله ، بأنه مبدأ عقلانية تمنع العالم من الوقوع فريسة الفوضى والارتجال ، على كل ايدولوجية انقلابية . يهتم الانسان دائماً بقدره ، ولا يستطيع ان يهرب من الاهتمام به أي بعلاقته مع التاريخ ، ومكانته فيه ، وبالكيفية التي يمكن بها أن يحقق مفهوم تلك العلاقة . لهذا ، نراه في جميع أدواره يخلق الوسائل التي يحقق بها معالجة هذا القدر ، أي الافكار والمذاهب والمشارع التي تعبر عن مفهوم معين عنه ، وكيفية التعبير عن المفهوم ذاته . فشعوره بالاعتماد على العالم ، وحاجته الى ضمانة كاملة لتلك العلاقة ، يجعله يفكر ، بشكل جبلي ، عن العناصر الدائمة المستقرة وراء الاحداث اليومية ، أو التجارب الانسانية المنفصلة . والحاجة إلى ايدولوجية ، بهذا المعنى ، جزء اصلي في الوضع الانساني التاريخي ، ولهذا فهي حاجة ماسة عميقة لا نجد مصدراً آخر للشاغل يماثلها قوة وعمقاً . يستطيع الانسان ان يلتقي بين مثل أو مواقف ايدولوجية مختلفة ، ولكنه يصعب عليه جداً ، إن لم نقل يستحيل عليه ، أن يعيش دون ايدولوجية او فلسفة حياة . لذلك رأى كثيرون من العلماء ، من امثال هكسلي ، وفروم ، والبورث ، مثلاً ، أن العقل الناضج يحتاج دائماً الى فلسفة شاملة حول الحياة ، وأنه قد يستحيل في الواقع دون هذه الفلسفة ، لأن احداث الحياة المتناثرة ووقائعها تفرض عليه التطلع الى

نظام يحممها . تحقق كل اينديولوجية صحيحة للفرد هذا النظام المنسق ، تضفي وضوحاً وقصداً على سلوكه ، تحدد الواجبات والحقوق له ، تشمل جميع مظاهر التاريخ التي تأخذ اهمية في نظر الفرد ، تُعطي العقل وحدة وتوفر معنى للحياة .

يتضح ذلك بصورة جلية في الانقلابات . فالارادة الثورية تعجز عن تحقيق أي أثر روحي نفسي في المجتمع والعالم ، دون ان تعتمد على فلسفة حياة تكشف لها عن الثابت والشامل والخالد في الواقع ، ودون قياس بمرآة الخاص والمحدود والمتغير فيه . فتحدد أشياء الواقع ومظاهرها والسنن التي تسودها بشكل قاعدة الارادة الثورية ، ودون ذلك تعجز الارادة عن التأثير في عصرها ، وعن التدليل على فعالية في التاريخ .

يحاول الانسان دائماً أن يتجاوز تاريخيته وزمانيته في موقف إيديولوجي عام . أما الزمان الذي يخسر الانضباط في الموقف ذاك فانه يصبح زماناً او تاريخاً للكان ، وهذا وضع يعجز الانسان عن معاناته طويلاً . فيحاول تبرير كل عمل يقوم به باعتباره ، ضمناً على الأقل ، خطوة في تحقيق عمل آخر ينتهي فيه ، ولكن العمل الثاني هو بدوره وسيلة لآخر ، وهكذا دواليك ، الى نهاية ما يمكن ان نتصوره من أعمال ، وبكلمة اخرى ان اي عمل فردي من اعمالنا يفترض تبريراً له يتضح في سلسلة الأعمال التي نحاول ان نشكل منها حياتنا . ولكن الانسان لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول دائماً ان يجد تبريراً لهذه السلسلة ككل ، تبريراً داخلياً في مجموعها ، اي علاقتها بالتاريخ ككل . فالانسان يجد نفسه مضطراً أن يقف ، عندما يتابع سلسلة اعماله وأفعاله ، فيقول : انني أفعال هذا او ذاك ، لأنني جزء من التاريخ ، ولكن ما معنى هذا التاريخ ككل ؟ يجد الانسان نفسه آتئذ مضطراً لأن يتعرف ، بأن التبريرات الفردية التي يضمها لأعماله المختلفة لا تجد ما يبررها ، ان لم يجد تبريراً عاماً لواقع التاريخ ذاته ، مما يوجب بدوره ضرورة تمييز احد الاعمال التي يقوم بها بصفة مطلقة ، فيعتبره مطلقاً يرجع اليه كل شيء .

يلتزم الانسان ، رضي أم أبى ، فلسفة حياة حول طبيعة الأشياء التي تحيط به ، ويبدأ بمعاونة أزمة وجودية ، عندما يمجز ، في خضم الآراء والأحداث والتغيرات والمظاهر التي يراها ، ان يعتمد على ايدولوجية تضفي عليها الوحدة والمعنى . اما السبب الأساسي الذي يثير وجود الانسان ويحوّله الى مشكلة ، فانه لا يتصف بضائع علمي أو فكري ، بل هو شعور تلقائي ، او وعي عفوي ، يبرز في الانسان ، نتيجة علاقته الديالكتيكية بالحياة . فالانسان يجد نفسه ضائعاً بين الأشياء والأحداث والمظاهر التي تتألف منها الحياة ، فلا يجد مفرّاً من توليد بعض التراكيب الفكرية او المواقف الايديولوجية حولها ، يفسرها بها . لا يولد الانسان كي يكرس حياته ونفسه ووجوده لمشاكل فكرية وعقائدية ، ولكنه يجد نفسه غارقاً في الحياة ، وبالتالي مضطراً الى خلق أفكار ومواقف ايدولوجية حولها . يمكن القول عندئذ ان الحياة لا تعمل لخدمة العلم والفكر ، بل يجتهد العلم والفكر لخدمة الحياة ؛ يصف إي جاسا اعتماد الانسان على الموقف الأول كسبب قاد التاريخ مرات عديدة الى ما يسميه « بالجنون الفكري » ، الذي سبب احياناً عديدة سقوط الفكر ، لأنه ترك الفكر دون تبرير ، زاعماً انه الشيء الوحيد الذي لا يحتاج الى تبرير . هكذا 'ترك الفكر مطلقاً في الفضاء دون جذور عميقة يرجع اليها ، وبذلك فقد القوة الدافعة والفعالية في توجيه سلوك الانسان وضبطه .

وبما ان الحياة ليست معطاة لنا في كينونتها ومعناها ، وبما ان واقعها يجعل الانسان ذاته يصنعها ويمطئها حقيقتها ، فالحياة اذن تكون تحديداً للمستقبل او إنباء به . لا يعني ذلك أن أحداث الحياة ترتبط بنا ، ولكن المعنى الذي تبلور فيه يعتمد علينا ، لأنه يقرر موقفنا تجاهها . يعرض التاريخ في كل مرحلة من مراحلها ، امكانات متعددة امام الانسان ، وهو لا يجد مفرّاً من تبني احداها لأنها تحقق بالنسبة اليه ، جزءاً أصيلاً من الايديولوجية التي يؤمن بها ، فالحياة اذن خطوات وأعمال يتخذها الانسان بالنسبة لقياس عام ، هو البرنامج

الذي ينهجه للحياة بكاملها .

قد يستطيع الانسان أن يكتف نفسه بالنسبة لكل شيء ، ولكنه يعجز عن اجراء التكيف هذا بالنسبة لشيء واحد ، ألا وهو أن يرضى بموقف مبهم غامض حول الأشياء والأحداث التي تحيط به ، حول طبيعتها ومعناها . هنا يتضح الواقع الأساسي الذي تأبى الحياة أن تقبله . فالانسان ، كي يكون ما هو ، يحتاج أولاً الى الكشف عما هو ، عليه ان يقف فيسائل نفسه عن الأشياء التي تحيط به ، وعن مكانه فيها ومنها . يعبر هذا الموقف فقط عن الخط الفاصل بين الانسان والحيوان ، او بينه وبين النبات والحجر . فكينونة الأخيرة معطاة لها بشكل كامل ، وهي لا تحتاج الى اتخاذ أي قرار في الموضوع ، تكون على ما هي عليه ولا تحتاج الى اثاره مشكلة وجودها كذات . ولكن الانسان مرغم أن يثير هذه المشكلة باستمرار ، فيسأل نفسه : من أنا ؟ ما هو مكاني أو تبريري في هذا الكون ؟ ماذا يجب أن اصنع اليوم او غدا ؟ أو ماذا يجب أن أكون ؟ كان تطور الانسان التاريخي يعني انصلاح الانسان التدريجي عن العالم الذي يحيط به . رأى دركهايم ذلك منمكاً في فكرة الألوهية وتطورها الذي يعكس تطور الانسان ذاته ، بالنسبة الى العالم . ففي ابتداء الأمر ، لم يكن هناك آلهة بل كائنات مقدسة ، دون أن تجد القداسة مصدرها في أي شيء خارجها . فالحيوانات والأشجار والطيور التي يتمثل فيها طوطم القبيلة تكون موضوع عبادة ، ليس لأن هناك قوة إلهية مستقلة في ذاتها تأتي من الخارج وتثبت فيها طبيعتها الإلهية ، بل لأنها إلهية في ذاتها . ولكن التطور الحضاري فصل رويداً رويداً بين الطبيعة الإلهية والأشياء التي تعبر عنها ، فأصبحت القوى الدينية ، في الطور الثاني ، أرواحاً أو آلهة تنشأ خارج الأشياء التي تتصل بها ، وبذلك أصبحت أكثر تجريداً وتعميماً . ولكنها ، في تعددها ، كانت لا تزال موجودة في العالم ، وهي وإن انفصلت عن الأشياء فانها بقيت داخل العالم ملازمة له وحالة فيه . فهي تبقى قريبة منا ، في هذا الطور ، وذلك واضح في الوثنية اليونانية والرومانية . ولكن في المسيحية والاسلام

تتحول الآلهة الى إله واحد يترك للعالم ويخرج منه تماماً ، فتصبح مملكته في دنيا أخرى غير هذه الدنيا . يسمى الانفصال بين الإلهي والطبيعي الانساني تماماً ، يتحول الى تناقض أو خصام بين الاثنين . تصبح الفكرة الإلهية هنا أكثر تجريداً وتعميماً من أي طور مضى ، لأنها لم تعد تتشكل من أحاسيس ، كما كانت في الماضي ، بل من أفكار وصور عقلية .

*

كان الانسان البدائي يحس بالوحدة مع عالمه ، مع الطبيعة ، مع الاشجار ، مع الناس والحيوانات . وكان يتجاوب معهم جميعاً ، فهو منهم وفيهم ، اما التطور الحضاري فقد ابتدأ عندما أخذ الإنسان يعاني الحياة كجموعة من المتناقضات ، ويكابد صراعاً وكفاحاً معها . فقد كان عليه ان يسود العالم حوله ، وازدياد عنف الصراع يكبر معنى حياته او حس الحياة فيه . ففي تلك الأدوار السلبية من حياته ، المليئة بالأزمات الكبرى ، كان الإنسان يعلو الى أبلغ مراتب انسانيته ، بينما تجمع له أدوار الرفاه والاطمئنان ، في عبارة مأمورد ، « أبله يحيا كالنبات » ، دون ان يجد لذاته قصداً يكشف عن قواه ومكان الخلق فيه .

وعندما يسأل كل منا نفسه « ماذا يجب ان يكون ، أو ما معنى حياته ، فلا يجد مفرأ من مواجهة مشكلة الانسان في كينونته ، او مشكلة ما يقدر أو ما يجب ان يكون عليه من ناحية عامة ، يعني اننا نجد انفسنا مضطرين لأن نرسخ لأنفسنا فكرة عامة عن وجودنا ، وأن نكشف حقيقة الوسط الخارجي الذي يحيط بنا ، وحقيقة العالم الذي نعيش فيه . ولكن هذه الأشياء التي تحيط بنا لا تنبئنا عن ماهيتها ، وعن حقيقتها ، فيجب علينا نحن ، أن نكشف عن ذلك ، وهو عمل يرتبط ارتباطاً مباشراً بإمكان الفرد العقائدي . اذن ، ليس الأمر شيئاً خارجاً عن قدرة الانسان ، وبإستطاعته ان يتبناه ويهتم به ، أو ان يتجاهله ولا يشغل به . انه جزء لا يتجزأ من الانسان ذاته ، والانسان يجد نفسه مرغماً على ان يترجم الحياة وان يعطيها معنى .

يرفض الانسان ، من ناحية عامة ، وليس الجماهير الشعبية فقط ، كما

يقول كثير من المفكرين ، أن يعترف بأن الصدفة تسود الحياة ، ويأبى أن يلبغا إلى فكره بصورة دائمة لتفسير ما يحدث حوله . لهذا ، فهو يحتاج إلى فلسفة حياة تنظم العالم من حوله ، وهو يقبل تلك الفلسفة أو الايديولوجية بشكل إيماني ، وليس عن طريق التحليل والاستقصاء الفكري أو العلمي . وهكذا نجد ميلا إنسانياً عاماً إلى الإيمان ، بأي نوع من المواقف الايديولوجية ، إن كانت تفسر الاحداث والواقع بشكل منسجم ، أو كتعبير عن سنن عامة تكن وراءها وتسودها ، فتلغي من التاريخ عنصر العرضية ، بتقديم مبدأ جامع يتجمع كل ما يحدث وراءه ويفسر جميع ما يقع . فازاء التعدد الباطني ، وإزاء التعدد الخارجي الذي يجبهه فيه التاريخ ، يشعر الفرد بمأساته ، ويحس أحياناً بأنه خسر كل حس بالوجود . لهذا ، فهو يفتش عن الوضوح والوحدة ، ولا يجدهما ، في عبارة سوفي ، الا في نوع من الدكتاتورية الباطنية ، أي في موقف موحد يضبط النوازع والميول والقوى المختلفة التي يعانها ويتعرض لها . المواقف الانقلابية الكبرى في التاريخ هي خروج من الواقع ورجوع إليه في آن واحد ؛ خروج منه ، لأن الانسان يأبى أن يراه كما هو ، ورجوع إليه ، لأنه يحاول عن طريق الايديولوجية أن يصنعه في الصورة التي يريدتها ؛ يحكم الانسان في خروجه من الواقع على العالم . فمن جهة ، يرى أنه مضطر إلى العيش فيه ، ومن ناحية أخرى ، يجد انه يستحيل عليه ذلك ، في عالم تسوده الصدفة والألغاز . فهو يشعر بحاجة إلى تحويل دائم مستمر ، لما يجده من فوضى وصدفة ، فيخلق لذاته دنيا يسودها الانسجام والمعنى ، ويعبر عنها بإيديولوجية معينة .

اعتمدت كل التحولات الحضارية في التاريخ دائماً على قاعدة ايديولوجية ، أو بالأحرى كانت التحولات الاجتماعية الكبرى في التاريخ تولد تحولات عاطفية عميقة ، وهذه الأخيرة كانت تجد تعبيراً عقلياً عنها في صورة جديدة عن العالم والانسان . لهذا السبب ، كان أي أمل في خلق مجتمع أو عالم جديد في ذاتنا ، أو في الخارج ، يقوم في تفسير ايديولوجي مقابل . فكي 'نحدث أي

تحويل اساسي في الانسان والتاريخ ، يجب ان تقودنا ايدولوجية انقلابية يكون من قدرتها أن توحد كل مظاهر التجربة الانسانية ، وان تقود التطور الانساني في كل طور من اطواره .

فمن الخصائص الأولى التي تميز الانسان ، يبرز حس من الخوف والاجلال والاستفهام أمام التاريخ ، يمازجه قلق عميق أمام قواه التي تقف خارج عقل الانسان لا يستطيع ان يتد اليها ؛ فيقضي جزءاً كبيراً من حياته أمام المجهول . الانسان هو المخلوق الوحيد ، الذي يحس عفوية ، بأن هناك في الطبيعة اكثر مما تراه العين . هذه الهابة للمجهول ، بالاضافة الى وعيه للموت ، أضافت الى وجوده بعداً مثيراً ، جعله يتجاوز القبول الحيواني الساكن الأبله للتاريخ ، ويحاول دائماً أن يعطي الحياة معنى مستقراً ثابتاً .

إن الايدولوجية ، زمانية كانت أم دينية غيبية ، هي جواب الانسان على عجزه ، وادراكه لهذا المعجز ، امام الحياة والتاريخ . القصد منها تجاوز حدود المعجز ، ذاك . وسائل التجاوز عديدة ، ولا تقتصر على قيام ايدولوجية شاملة أو انقلابية . فبعض المفكرين يرون ان الحب والصدقة هما ادوات في هذا التجاوز وآخرون يضعون المظاهر التي تولدها التهدرات ، وتلك التي تسود الجماهير في حالة حاستها العاطفية ، في المستوى ذاته .

يأبى الانسان أن يعطي مكاناً ، اي مكان ، للصدفة في مظاهر التاريخ ، بل يحاول ان يضفي عليها معنى ومنطقاً . فاحداث التاريخ والحياة يجب أن تخضع لمنطق عام يحددها ، ويمتد مواقعها ، ويكشف مجراها . يلتقي الانسان الحديث ، من هذه الناحية ، مع الانسان البدائي ، ولا يختلف عنه في القصد الذي يكن وراء ما يقدمه من تفسير الاحداث ، وإن كان يختلف عنه في الأشكال التي يتخذها هذا التفسير ؛ فكلاهما يأبى ان يخضع للصدفة ، وكلاهما يحاول ان يرى المنطق والمعنى يسودان الحياة التي تحيط به . التجربة التاريخية تدل بوضوح على أنه يستحيل انشاء حضارة ، أو دور تاريخي ذي شخصية معينة ، أو انقلاب ذي فعالية خلافة دون الاعتماد على مبدأ فلسفي جديد ، أو دون نوع من

انواع الايديولوجية الانقلابية .

تدل اولى مراحل تاريخ الانسان البدائية ذاتها أن هذا الانسان ، حاول دائماً ، فنياً ودينياً ، الكشف عن معنى وجوده وصلة هذا الوجود بالحياة . ففي هذه الجهود البدائية الاولى ، نجد أن الانسان لا يكتفي بالمنفعة العملية من ادواته وسلاحه ، بل يحاول أن يزينها ويحملها متجاوزاً بذلك طابعها النفمي المحض . حاول هذا الانسان ان يسير نحو وجوده ، ويتصل بجوهر هذا الوجود ، عن طريق بعض الاساطير والطقوس ، التي حاول ان يتحكم بواسطتها في قوى الطبيعة ومظاهر الحياة ، وأن يفسر أو أن يلتمس قاعدة القوى والمظاهر تلك . نبه عدد كبير من المفكرين ، من لويون إلى فروم ، لهذه الظاهرة ومغزاها . معروفتنا بالانسان في جميع عصوره ، تدل عليه ككائن منهمك دائماً بإيجاد تفسير للقوى التي تستر وراء الاحداث ، وراء تحولات وتغيرات التاريخ . كان دائماً يبط علامة استفهام كبرى أمام التاريخ ، ويعاني خوفاً دائماً منه . فإن لم يكن من المستطاع بمجابهة الاستفهام والخوف مادياً او واقعياً ، فإن الانسان يحاول دائماً أن يسودهما نفسياً .

يرى الانسان نفسه مخلوقاً من المخلوقات التي تملأ الكون ، وحادثة من الحوادث التي تذر الحياة بها ، يحد نفسه في العالم دون سابق معرفة او تصميم او ارادة ، يشارك في العالم الطبيعي كأحد اجزائه الاخرى ؛ ولكن هذا الوضع يحمل ، من جهة اخرى ، إمكاناً يجعل الانسان يتميز ويعلو ، لأنه يجعله المخلوق الوحيد الذي يستطيع ان يتجاوز هذا الوضع ، فيجد نفسه مضطراً ، بقوة ما يميزه من عقل ووجدان وخيال ، أن يعمل على حدوده كحادثة . اما طريقه الى ذلك فتظهر باعطاء معنى لوجوده ، باستخراج معنى للوجود من الدنيا الساكنة الخرساء التي تحيط به .

اما الايديولوجية التي يحقق ذلك فيها ، فانها منفصلة عن ذاته ، أو تمثّل بهذه الذات ، وتقيم أمامه صورة انسانية جديدة ، كتنقيض لذاته . هذه الصورة لا تمثل الانسان ، والانسان لا يمثلها ، لانها تحقق له ما يفوقه ويتشوق

لتحقيقه في هذا الوجود . الانسان كائن متناه ، لذا ، نجدها هي تتخذ شكلاً لامتناهياً ؛ الانسان غير كامل ، وهي كاملة ؛ الانسان كائن زمني وهي خالدة ، الانسان ضيف وهي كلية القدرة تسود التاريخ ؛ الانسان في حيرة أمام ألغاز الحياة ومصيبتها ، وهي كلية المعرفة ، تعطي حلاً لكل لغز وتفتح مغاليت كل سر ؛ الانسان يعيش في البشروهي خير مطلق ؛ الانسان جاهل وهي معرفة تامة ؛ الانسان خاطيء وهي قداسة مطلقة ؛ الانسان منقسم على ذاته وهي وحدة متكاملة ؛ الانسان كائن نسي وهي لا تعرف الحدود . هكذا يقف الانسان ، أو بالأحرى الانسان الانقلابي ، والصورة الانقلابية التي تقدمها الايديولوجية ، كطرفين في وحدة يتكاملان فيها ، الانقلابي بموقفه وخصائصه السلبية ، التي يريد التحرر منها أو تدميرها ، شوقاً لما يكن وراء الصورة الانقلابية ، وتلك بخصائصها الايجابية ، تبث الايمان والصراع والصلابة في نفس المؤمن بها .

*

كانت حركة الانسان منذ عشرات الألوف من السنين جيداً متواصلة متتابعاً ، يحاول فيه ان يسود التاريخ والعالم الخارجي الذي يحوطه . ففي مقابلته معها ، حاول الانسان دائماً ان يرتد عليها ، وأن يؤكد ذاته وأن يسودها . اتخذت هذه المحاولة طرقاً عديدة لا تقع تحت حصر ، ولكنها ، جميعها ، يمكن ان تنقسم اساساً الى نوعين ، النوع العقائدي والنوع التكنيكي . ففي كل مجتمع من المجتمعات ، نجد تركيباً عقائدياً وتركيباً تكنيكياً ، وهما يمثلان الوجهين الاساسيين للموقف الانساني . ففي التركيب الثاني ، نجد جميع الوسائل التكنولوجية ، وجميع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والحقوقية الخ ... التي يحاول الانسان أن يضبط بها العلاقات الاجتماعية الانسانية ، بين مختلف الجماعات والفئات والأفراد ، الذين يتشكل منهم المجتمع الواحد . فهي الاطار الخارجي الذي يركز قواعد العلاقات وحدودها ، وتنطوي على جميع الوسائل التي يحاول الانسان ان يتحكم بواسطتها في الأشياء الخارجية ، ويعملها في خدمته ، بشكل يراه ضد

الأخطار المحدقة به ، فيوفر من جهده ، ويزيد من انتاجه ، ويضمن حاجاته ويوسّعها . وهي الوسائل التي يحقق بها الانسان سيادته على الطبيعة ، التي تساعد في الغلبة على المخاطر الخارجية ، والتي تعد في معرفته للقوى المحيطة به .

أما التركيب العقائدي فيتجاوز هاته العلاقات ، ويبرز في الحياة الباطنية والوجدانية الفكرية التي تبرز ، في الواقع ، التراكمات الخارجية . ففي كل مجتمع ، نجد مجموعة من القيم والمقائد تولدها ايدولوجية معينة ، يتمسك بها المجتمع ، يعيش فيها ، ويحد بها وحدته والاطار الذي يحدد سلوكه ويدعمه . نجد جميع العلاقات والنظم الاجتماعية ، من المصنع الى الأسرة الى الدولة ... وحدتها ومعناها في التركيب الايدولوجي الذي يشكل دنيها الباطنية وجذورها الداخلية . تنسج المجتمعات الانسانية دائماً وابدأ ، في كلمة ماكيفر ، شبكة عقائدية حولها ، كما ينسج المنكبوت خيوطه .

ليس باستطاعة النشاط الانساني الجبار ، الذي نراه كامناً وراء إبداع الانسان الفني والديني ، ووراء المظاهر الحضارية كلها ، أن يرجع الى حاجات غريزية عضوية ، ويستحيل ادراكه تبعاً لحاجات مادية اجتماعية . الكبت أو الاكتفاء الفيزيولوجي المادي ، أمر يقصر عن تفسير تلك المظاهر ، وبالأخص ما يرجع منها للفن والدين والمقائد والقيم ، لأنها تحاول أن تجد حلاً لمشكلة الانسان الأساسية ، مشكلة وجوده في التاريخ . إن جميع الأفراد وجميع المجتمعات تنهج ، في هذا الشأن ، نهجاً مثالياً ، إن نحن فهمنا من المثالية ، كما سبق وتبين في الفصل السابق ، أنها كفاح في سبيل حاجات غير فيزيولوجية أو مادية . قد يكون هذا التحديد توسيماً لمعنى الكلمة ، ولكنه توسيع يوضح لنا تلك الحاجات الأدبية والفنية والأخلاقية والعقائدية التي تسود الانسان . تتغير جذورها وينابيحها وتنتقل في أشكال عديدة ، بين طرفيها الضيق والزمني ، ولكنها ظاهرة اساسية في وجود الانسان . ستبقى هذه المواقف الايدولوجية ظاهرة ملازمة للانسان ، حتى في مجتمع يتوصل الى حل

جميع حاجاته المادية ، الفيزيولوجية ، الاجتماعية ، السياسية أو التكنولوجية .
 فهذا الحل ، لا يستطيع أن يجعل الانسان في منجاة من الشعور بالوحدة والعزلة
 أمام قوى الاجتماع والحياة ، أو من الشوق الى الوحدة مع العالم الخارجي .
 تبلور الانسان ككائن جديد ، عندما خسر وحدته مع الطبيعة الأم ، إثر ظهور
 الوعي فيه ، ونتيجة ما ولده الظهور ذلك من احساس بذاتٍ منفصلة ، وبوجود
 يُعتبر ، من المهسد الى اللحد ، كحادثة من حوادث التاريخ . فكانت
 الانسان يحاول دائماً أن يهدم جدران هذا السجن الميتافيزيقي ، بإنشاء تراكيب
 ايدولوجية تحقق وحدته مع الآخرين ومع التاريخ . هذا الميل ، الى تجاوز هذه
 العزلة وتحقيق هذه الوحدة ، يكن وراء جميع التاريخ الانساني ، ووراء جميع
 حركة الانسان وتحركه نحو التاريخ ، ووراء جميع الانقلابات والأدوات الثورية
 التي كانت ، في الواقع ، صدى وترجيماً للميل ذاته . كلما مر الانسان بدور
 تاريخي انتقالي ، تفكك فيه عرى الوحدة التقليدية ، يفجر هذا الدور
 الانتقالي في المجتمع قوى اميل فتنتطلق آنذاك حركة ايدولوجية جديدة ،
 تدعو الى صورة انسانية جديدة .

لهذا ، كان من المبعث دائماً نقض الايدولوجية القائمة ، بالاعتماد على
 اعتراضات عقلية . محاولات من هذا النوع كانت تنتهي دائماً بالفشل ، لأنها
 تسيء فهم روحها وقواعدها الأساسية ؛ فتجزئتها الى عناصر متعددة ، أمر
 غير ممكن ، لأنها كل متكامل ، يجب أن ننظر اليه كقوة تاريخية كبرى ، نجد
 تحققها الأساسي ليس فيما تدبه ، بل في التحولات التي تجربها في العالم .
 يكون النقد الفكري أو الاعتراض العقلي المنطقي ذا فعالية في خاتمة دورتها
 فقط ، أي بعد أن تكون قد استنزفت حيويتها وقواها في تحقيقها ذاته ، وبعد
 أن تكون الأوضاع التاريخية قد تغيرت بشكل لا يتلاءم معها . عندئذ ، يمكن
 للاعتراض أن يأتي بنتائج كبرى ، ويصبح في الواقع ضرورة ، لأنه يستطيع ،
 آنذاك ، إيقاف الوجدان وإعداده للتركز على حركة انقلابية جديدة ، تجد
 ضرورتها في ضرورة تجديد المجتمع بما يتلاءم مع منطلق الدور التاريخي القائم .

لا يعطي التاريخ مثلاً واحداً عن مجتمع استطاع أن يحدد ذاته ، وأن يسترجع حيويته الروحية والنفسية دون اعتماد ايدىولوجية انقلابية .

يشيخ المجتمع ويضعف ويصاب بالخلل عام ، عندما تشيخ فلسفة الحياة التي يعتمدها فتعجز عن توليد الحياة والايان الصوفي بها . وهي تشيخ وتعجز بمرور الوقت ، الذي يزيل معالم السحر والجاذبية عنها ، وبمعجز النظم التي تعبر عنها ، عن التكيف مع اوضاع جديدة طارئة . عندئذ ، يتمرّد المجتمع ويحاول ازلتها واستبدالها بأخرى ، تكون أكثر فعالية في التعبير عن الاوضاع الجديدة .

بماكاننا القول هنا إن الموقف الايدىولوجي الانقلابي يستمر في بعض معانيه شعوراً بالضعف أمام الحياة والتاريخ ، لأن الشوق الملح الى الاتحاد معها يدل ، في الواقع ، على ارادة الانسان بأن تضيع نفسه في احد الأشكال الايدىولوجية ، فلا يحس بانفصالها أو بعزلتها أمام الحياة والتاريخ ؛ هذا الشوق الى عالم من اللاوعي ، تترج فيه الذات الانقلابية ، يدل ايضاً على حاجة الذات الى تأكيد ذاتها . الاحساس بالضعف أمام التاريخ والحياة والحاجة الى التأكيد الذاتي ، يشكلان وجهين أساسيين في الايدىولوجية الانقلابية . ولكن ما تطوي عليه الذات الانقلابية لا يعنى أية قرابة مع غريزة البقاء في الداروينية لأن اندفاعها في الحياة اندفاع وجداني ، وليس اندفاعاً غريزياً ، وهي بعيدة عن ارادة القوة عند نيتشه ، لأن ميلها الى تأكيد ذاتها ، وإن كان يشارك ارادة القوة في يقظة الوجدان ، فانه في الواقع يحقق ذاته في امتداد وجداني الى الخارج ، في ذات أخرى قد تمتد الى العالم كله . ليس المجتمع تجمعاً آلياً بل هو شخصية محددة ، تبرز في نظرة وجودية معينة ، تعطيه حدوداً فاصلة ، وتضفي عليه مزاجاً تاريخياً يعرفه ويقدمه الى التاريخ . لهذا ، فعندما تتّهم عن وحدة المجتمع أو الانقلاب نعي ، في الواقع ، وجداناً عاماً ينبثق من هذه النظرة الوجودية الايدىولوجية . المجتمعات الانسانية لا تجد وحدتها في علاقاتها المادية أو نظمها الاجتماعية ، التي قد تدعم وحدتها وقد

تضعفها ، اذ قد تؤدي الى الخصام والانقسام ، كما تؤدي او تساعد على التعاون .
تتضح الوحدة في نظرة واحدة الى التاريخ ، تستطيع وحدها ان تولدها لأن بها
وحدها ، يمكن ان يتجاوز الافراد المسافات الفاصلة ، فيلتقون لقاء عاماً في
موقف وجداني واحد ، يلقي ما يمكن ان نسميه بالحوافز الميتافيزيقية بينهم .
تصبح الثقافة تجمعاً كبيراً ، والمجتمع تجمعاً آلياً مادياً خارجياً ، عندما تخسر
الابديولوجية حيويتها ونشاطها ، فتعجز عن فرض ذاتها على الوجدان
والعقل .

يحذر التنبيه هنا الى المزالق التي ينطوي عليها الانتقال من الإقرار بما هو
كائن ، الى ما يجب ان يكون . فاذا كنا نكشف عن حاجة الانسان الى
موقف ايدولوجي يفسر علاقته مع التاريخ والعالم ، لا يعني ذلك ابدأ أن هذه
الحاجة يجب ان تتحقق في نوع ايدولوجي معين . كل ما يمكن قوله ، من ناحية
علمية ، هو ان تلك الحاجة يجب ان تحقق ذاتها بشكل من الأشكال ؛ فعندما
نقول مثلاً بأن هذه الصخرة تنطوي على إمكان تمثال ، نكون نعني عادة ، وهو
الصحيح ، بأنه ان 'سخر للصخرة النحات الملائم الذي يستخدمها في خلق
تمثال ما ، فإنه من الممكن خلق تمثال منها . ولكن سخافة القول تكون
بارزة ، إن كنا عنينا بأن الصخرة تنطوي على ميل الى تحقيق ذاتها ، وهو
تحقق يصح لها فقط ، إن تحولت الى تمثال .

ان قضية من يعترف بحاجة الانسان الى فلسفة حياة عامة ، الى ايدولوجية
شاملة تفسر وجوده وعلاقة هذا الوجود مع العالم والتاريخ ، ثم يردف فيؤكد
بأن هناك طريقاً ايدولوجية واحدة معينة في تحقيق هذه الحاجة ، هي
قضية تمثال من يتخذ المعنى الثاني المتقدم حول الصخرة ، في إمكان تحولها
الى تمثال .

لا يستطيع الناس ان يعملوا سوية في تقام وتماك ونشاط وحيوية ،
دون بعض الحقائق النهائية التي يتقبلونها كقاعدة لسلوكهم . انهم ماريثان .
ديمقراطية القرن التاسع عشر البورجوازية بأنها حيادية حق بالنسبة الى

مشكلة الحرية ، وبأنها دون فكر مشترك او عقل خاص بها . لم يكن الوحيد في ذلك ، بل كثيرون هم الذين قالوا القول ذاته . اتخذ الفيلسوف الاجتماعي مانهيم الرأي ذاته تقريباً فكتب بأن عصر الليبرالية كان بالأحرى فريداً في هذا النمط الفكري ، وبأن التحول الاجتماعي ممكن دون الاهتمام بأشكال عقائدية في تأكيد التماسك الاجتماعي .

هذا القول غريب ولا شك ، وخصوصاً عندما يأتي على لسان فلاسفة اجتماعيين كماريتان ومانهيم . لم تكن الليبرالية او الديمقراطية البورجوازية حيادية ابداً وخصوصاً في قضايا الانسان الكبرى . فقد كان لها فكر خاص وفلسفة منسقة كاملة تميزها ، وقد اهتمت اولاً ، وبالدرجة الأولى ، بقضية التماسك الاجتماعي والوحدة وكيفية تحقيقها . ان صورة المجتمع التي كرستها ، وإن كانت تقضي بتعدد المصالح والمنافع المتناقضة ، وتعدد الجماعات والهياكل المتنافسة ، فإن هذا التعدد نفسه ، وهذا أمر اساسي يجب ألا يغرب عن فكرنا ، لم يكن مستقلاً ، بل كان امتداداً لليبرالية كإيديولوجية عامة وفلسفة واضحة . كان ايضاً ، في نظر الايديولوجية التي يرجع اليها ، تعدداً محكوماً ، ليس بتناقضه ، بل بالوحدة العامة التي تسوده على الرغم منه ، لأن التعدد أو التناقض لم يكن يؤثر في الوحدة الاصلية التي تضمنتها حركة المجتمع ، لأنها محتومة بطبيعة المجتمع وطبيعة حركته في التاريخ .

لم تكن الليبرالية حيادية ، وحروبها وثوراتها واشكال عنفها وتعذيبها وقتلها ، ضد الذين لا يؤمنون بها في اوروبا واميركا وانكلترا ، واشكال قسوتها ووحشتها ولاإنسانيتها في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية ، برهان صارخ على ما اقول . لم تهمل الليبرالية ايضاً الاشكال الدينية ، بل اعلنت ضدها حرباً جعلتها حربها الاولى ، وقضيتها المقدسة ، وذلك رغبة منها في جعل أشكال عقائدية جديدة تسودها . لقد نبذت الاشكال الدينية التقليدية ، ولكنها حملت دينها الجديد وبشّرت به بتمصّب لا يقل عن تمصّب المسيحيين الاولين . ينطبق قول ماريتان ومانهيم على الايديولوجية الليبرالية في دور

انهيارها ، ولكن هذه الايديولوجية لا تقتصر على القرن العشرين ، بل تمتد الى قرنين ونصف القرن قبل القرن العشرين ، خضبت خلالها قارات العالم الخمس بالدماء .

اعتماد بعض المفكرين على اساليب وتكنيك المساومة والتسوية ، في تحديد ميزات المجتمع الليبرالي الاولى ، فلا يرون في الديمقراطية شيئاً اخر ، هو اعتماد باطل لأنه لأنه تحديد عاجز جداً . يتحقق تكنيك المساومة والتسوية لان هناك تماكاً أو انسجاماً اجتماعياً سياسياً حققه اشتراك الناس في الموقف الايديولوجي ذاته ، وعندما يميل الفكر الى تأكيده دون هذا الموقف ، او بشكل مستقل عنه ، او عندما يتجاهل ذلك الموقف ولا يبالي به ، فان ذلك يعني انهيار الموقف وتفسخه . لهذا ، كانت وحدة المجتمع الليبرالي تعتمد اولاً على اعلان قيم نهائية ، وهي وحدة تنشأ من وحدة هذه القيم ، وعلى قوتها ينشأ تعدد المصالح والآراء فيها .

الأيدولوجية الانتقالية كطلق

تحتاج الحركة الانتقالية الى الايدولوجية الانتقالية كطلق ، لأن هذا الشكل وحده يستطيع أن يؤكد الايمان بنصرها ، وأن يحشد القوى اللازمة لذلك . فإذا لم تؤمن الحركة الانتقالية إيماناً تاماً بالنصر ، وإذا لم تكن تعمل بقصد صارم على تحقيق النصر ، فإنها تسجل فشلها عند ولادتها بالذات .

لا شك في ان هناك ميلاً أساسياً في الانسان الى تركيز حياته ، على مبادئ عامة ينسب اليها الحقيقة المطلقة ، ويعتبرها شاملة غير محدودة . قد تكون جذور ذاك الميل في طبيعة الوضع الإنساني ذاته ، أو قد تكون في طبيعة العقل ، فالأمر يخرج عن نطاق بحثنا . أما الشيء الذي يتوجب تقريره هنا ، فهو هذا الواقع فقط : ميل الانسان الدائم الى التفتيش عن بضعة مبادئ يعتبرها ثابتة شاملة . انها ظاهرة تنطبق على الافراد والجماعات ، والأدوار التاريخية . قد تتخذ هذه المبادئ الله ، أو العقل ، أو الأمة ، أو المادة ، أو أي مجرد آخر محوراً لها . ولكنها جميعها ، تتسم بطابع الحقيقة المطلقة في

نظر الذين يتسكون بها .

مهمة الايديولوجية الانقلابية هي توليد وحدة بين الفرد والمجتمع ، بين الفرد والحياة والتاريخ ؛ تصبح تلك الوحدة ممكنة التحقيق ، عندما تُبرز ذاتها كصواب مطلق ، وتستثنى امكان وجود أو صدور أي خطأ فيها أو منها . فهي تعلن أنها معصومة ، وبذلك ، تعتمد على الله أو الطبيعة أو التاريخ . كانت جميع الحركات الانقلابية الكبرى تؤمن « بتعصب تام » بأنها تحمل في يدها الحقيقة الوحيدة التي تفسر الوجود الانساني ، فلا تتمتع الى التمدد الكبير والأبعاد متفاوتة في التجربة الانسانية ، وفي المظاهر التاريخية والاجتماعية ، وترفض أن تعترف بذاتية الاوضاع ، بل تشمل كل شيء بمبدأ واحد ، يوحدتها ويصهرها في بوتقة واحدة . لهذا ، فهي تأبى ان تخضع لتعدد أو عداة ، لأن النقد أو العداة يولد شعوراً بعجزها ، ولا يمكن لإيديولوجية من هذا النوع « أن تظهر بمظهر الضعف أو العجز . تتميز الادوار الديناميكية في الايديولوجية الانقلابية بهذه الخاصة الاساسية ، وهي أنها جميعها كانت ترفض ان تفتتح للنقد أو الخصام أو المعارضة .

اما الحرية الفكرية او السياسية التي تزعمها بعض تلك الحركات الانقلابية فهي مغالطة كبيرة . فليس من حركة انقلابية تستطيع ، مهما صحت غايتها في الحرية أن تسمح ، على الأقل في طور تبورها أو تحقيقها الاول ، بتلك الحرية ، لأن هذا الطور ينشأ من ايديولوجية ، تفرض عليها طبيعتها الانقلابية الامتداد الى المجتمع ككل ، تتحقق فيه كضمون وجداني . فكان الهدف الاول ، أو بالحرى الضرورة الاولى التي تفرضها عليها طبيعتها ذاتها ، تحرير المجتمع من التيارات الفكرية السابقة ثم تنقيفه بفلسفتها ، وهذا يجعلها تتجه مباشرة وتلقائياً الى العقل والوجدان تحاول خلقها في صورتها ؛ وقصدها الاول تنظيف العقل والوجدان من كل شيء يناقضها .

إن الرجوع الى تحقيقات الحس والتجربة والانطلاق منها كفر في نظر الحركات الانقلابية . كتب هوفر بأنه لمن المدهش حقاً أن نرى كم نحن بحاجة

الى التكذيب وعدم الايمان في جعل ايمان معين أمراً ممكناً . وما قاله باسكال ،
في وصف الدين اذا ما أراد ان يكون فعلاً ، يصح في كل حركة انقلابية
كبيرة . فهي كالدين ، يجب ان تكون ضد الطبيعة ، وضد الحس المادي ،
وضد اللذة .

تنشأ قوة كل حركة انقلابية من ايمانها بايديولوجية مطلقة . فاذا كانت
ايديولوجية ما على حق ، في قضية دون أخرى ، تفسر بعض المظاهر ،
وتترك مظاهر أخرى ، تصح لبعض الأمكنة وبعض الجماعات فقط ، تصبح
ذات حقيقة نسبية ؛ كل ذلك ينزع عنها انقلابيتها ، لأنها تخسر التعصب والايمان
الذين يوفران لها الاندفاع والوحدة الداخلية ، والاستعداد للتضحية ،
والفعالية في السلوك . تدل تجارب التاريخ بوضوح على ان ظهور موقف نسي
في الايديولوجية يعني تفتت الايديولوجية . كتب لوتر في كتابه « حول
عبودية الارادة » : هل هناك من شقاء أعظم من شقاء التشكك ؟ . وفي مكان
آخر قال : جرّد المسيحية من تأكيداتنا نزول المسيحية . انه يصف في
هذا القول وضع جميع الايديولوجيات الانقلابية . فكل حركة انقلابية لا
تؤمن بأن الحقيقة المطلقة تنشأ فيها لا تكون انقلابية في المعنى الصحيح للكلمة ،
فتتكش في فعاليتها ، أو تخسر كل فعاليتها . لهذا نرى أن كل من يحاول ان
يناقش أو يحور اي مبدأ من المبادئ الأساسية يتهم بالانحراف او الخيانة .
النتائج هي النتائج ذاتها التي دل عليها كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، من
موسكا في أواخر القرن الماضي ، حتى برززينسكي . فعندما تنطلق السلطة
السياسية في سيستم من الأفكار والمقائد ، يشعر أتباعه بأنه لا يمكن وجود
حقيقة أو عدالة خارجه ، يصبح من المستحيل ، تقريباً ، مناقشة أفكاره أو
الاعتدال بتطبيقه . عبر لينين عن ذلك عندما اعلن بأن كلماته معنية لاثارة
الحقد والنفور والاحتقار « لا لاقناع الناس بل لتعزيق صفوف الاعداء » لا
لتصحيح اخطاء الأخصام ، بل لتدميرهم وازالة معالم وجودهم عن الأرض .
فعندما يعلن الماركسيون بأن تطور الماركسية يعني استمرار مبادئها وأسسا

وثبوتها ، يعبرون آنثذ عن واقع يميّز كل ايدىولوجية انقلابية . قد تغير الشيوعية السوفياتية الكثير في سياستها ، وفي تقاسيرها الماركسية ، ولكن ، ولحدّ الآن ، نجد انها لم تغير مبدأ واحداً من مبادئ الديالكتيك الماركسي الأساسي . لقد تغير الديالكتيك نفسه ، في الواقع ، تبعاً لطبيعة المطلق في الايدىولوجية ، وتحول فقط من اسلوب يتبعه النقد الفكري الى موقف عام شامل حول الحياة . تعرض لينين لهذه الناحية ففسّر بأن الديالكتيك ينطوي على نسبية ، ولكنه لا يتحول بذاته الى نسبية ، لأن الأرضاع التاريخية وحدها هي المنصر النسبي . ردد ستالين الشيء ذاته ، في مقال كتبه عام ١٩٣١ وفيه يرد على التروتسكيين ، فاتهمهم بأنهم يريدون ، مرة ثانية ، أن يجروا الناس الى مناقشة قضايا تنزل منزلة البدائية في البولشفية ، وأن موقفهم يدلّ بأنهم يفكرون ، من جديد ، في تحويل بولشفية لينين من بدو الى مشكلة تحتاج الى تعديل . لأن لينين وستالين وغيرهم من الماركسيين يعبرون ، في أقوال من هذا النوع ، عن طبيعة المطلق في الايدىولوجية الانقلابية .

قضية هتلر ، وتأكيد على قدسية مبادئ الحزب ، وعلى ضرورة استثنائها من كل مناقشة ونقد ، قضية معروفة . لقد فهم بوضوح أهمية تلك الخاصة في الايدىولوجية ، فأعلن للحركة النازية بأن برنامج الحزب برنامج يجب ألا يتغير أو يطرأ عليه أي تعديل وألا يسمح ابداً بأن يصبح موضوع مناقشة ما .

لم يستطع الثوار الفرنسيون بالرغم من اعترافهم بأثر مونتكيو الكبير ، وما يدينون به له ، أن يعتدوه نبياً أو مصدرأ اساسياً للثورة ، بسبب الموقف الفلسفي النسبي الذي اتخذوه . انهم اعتمدوا فولتير بدلاً عنه ، بحماسته للعقل العام ، وروسو في صليبيته لسيادة الارادة العامة ، لأنهم كثوار انقلابيين ، كانوا بحاجة الى مطلق ، او الى قاعدة مطلقة يعتمدونها .

اعلنت الجمعية الوطنية الفرنسية في العنام ١٧٨٩ دستوراً ثورياً ، وقررت ان تقدم له بوثيقة تعلن حقوق الانسان ، وبعد عامين ، عندما اجتمعت لمناقشة الدستور ، قرّرت بالاجماع بأنه لم يعد بالامكان اجراء أي

تفسير فيه لأنه أصبح من الحكمة تركه كما هو لأنه قد حقق خاصة مقدسة ودينية في شكله الراهن ، وأمسى رمزاً لجميع الفرنسيين . اعتبرت الجمعية ، في كلمات بعض اعضائها ، أن وثيقة اعلان حقوق الانسان هي القانون الاساسي لقوانين الأمة ولقوانين جميع الأمم الاخرى . وفي جمعية العهد ، عندما تساءل الاعضاء عن اسباب استمرار الارهاب والتطهير ، وقد اتخذت جميع الاحتياطات الجمهورية والشعبية في تحصين الثورة ، سمعوا روبيسبيير يحيب بان القصد من ذلك هو اقامة النظام الطبيعي ، وتحقيق وعود الفلاسفة . كانت فكرة هذا النظام الطبيعي ، وهي فكرة مطلقة ، الفكرة الاساسية في تعاليم الفلاسفة التي اندلعت منها الثورة ، وكانت تنطلق كمرجع أساسي ، تحاول الثورة أن ترجع اليه وتقيس به اعمالها وتحقيقاتها .

تميز روسو بحس واقعي كاف للاعتراف بان صورة المجتمع الذي عرضه في « العقد الاجتماعي » يستلزم آلهة ؛ ولكن مؤيديه اتبعوا تعاليمه ، فحاولوا تبعا لكامله الى مطلق ، يحاولون به تحقيق ألوهية الانسان . كتب جوته فيما بعد ، يعلن عن هاته الحاة الخاصة في الثورة الفرنسية فيقول : « عندما سمعنا هذه الدعوة الى الحقوق العامة ، التي يشارك فيها جميع الناس ، من حرية ومن مساواة ، من منا لم يشعر بأن روحه اخذت تملو ، وقلبه راح يخفق بشدة . لقد تحولت جميع الشعوب المستعبدة بأنظارها الى عاصمة العالم . إن باريس لم تستحق أبداً ، أكثر من ذلك اليوم ، هذا اللقب . »

تتخذ الايدولوجية الانقلابية صفة المطلق ، ليس لانها تطلق نفسها كتفسير عام شامل للتاريخ فقط ، بل لانها تزيل الحدود الانسانية والتراكيب النفسية التي تنطوي عليها . لهذا ، يمكن القول إنها تتميز بطابع لا تاريخي ، لانها تقصد إقامة مصير نهائي . بين كُنت أن هناك نقطة مهمة جداً يجب على فلسفة أو علم الاخلاق أن يتنبه اليها ، وهي وجوب تجنب الاعتراف ، طالما أمكن الامر ، بأي موقف وسط ، إن في أعمال الانسان أو في خصائصه ، لان ذلك يولد ابهاماً يمرض جميع المبادئ الاخلاقية الى فقدان دقتها وثباتها .

لهذا نراه ، في دراسة خصائص الدين ، يقرر أن من خصائص الكنيسة الاولى ان تكون جامعة ذات شمول تام اولاً ؛ أي انها بالرغم من تعددها وانقسامها ، حول نقاط وقضايا ثانوية ، فانها بالنسبة لمقاصدها الاساسية ، يجب ان ترسخ وحدتها على مبادئ واحدة ؛ وثانياً : أن تؤكد ثبات واستمرار مبادئها ، أي انها يجب ان تلتصق في إطار مبادئ 'وضعت للمرة الاولى والاخيرة' ، ثابتة لا تتغير .

كان فون هيوجل يتكلم باسم الدين واللاهوت ، عندما يؤكد ، بأنه يجب إدراك الدين كشيء ثابت في ذاته ، 'مُعطى مرة واحدة واخيرة' ، يجب الدفاع عنه ضد كل تغيير وكل رجعة .

هذا لا يقتصر فقط على خصائص الدين ، في المعنى الذي أراده كُنت وفون هيوجل ، بل يشمل كل ايدولوجية انقلابية ، مهما كانت زمانية أو علمانية . إنها خاصة لطلق ، التي تنطوي عليها الايدولوجيات الانقلابية الحديثة ، واضحة كل الوضوح ، ولكنها لا ترجع الى تقليد كالحقوق الإلهية ، بل الى ضرورة تستر في مطاوي الوضع الانساني ذاته .

لهذا ، فالاعتماد على المنهجية العلمية في بناء مفهوم اخلاقي صحيح كما يدعو الى ذلك مفكرون كهاسلي ودوي مثلًا ، أمر يخرج عن النطاق العقائدي ، وبالتالي عن طبيعة المفاهيم الأخلاقية . فالمنهجية العلمية تعتمد الوقائع فقط أساساً لاستنتاجاتها ، تحاول دائماً ان تمتحن وقائمه بوقائع اخرى ، وأن تصحح استنتاجاتها بها . إنه اسلوب يفرض التريث والتردد في كل شيء ، الى ان تتكامل الوقائع والتجارب التي تبرر اتخاذ أي رأي ، والشك في كل شيء ، والامتناع عن الحكم ، الى أن تتوفر الأدلة الكاملة الكافية .

ولكن هناك اوضاعاً وظروفاً عديدة ، وهكسلي نفسه يعترف بذلك ، لا يمكن فيها متابعة المنهجية العلمية ، مهما اعتمدناها وآمنّا بها ، لانها اوضاع وظروف 'نُلزِمنا باتخاذ موقف معين' وفرض علينا العمل السريع ، دون أن نتمكن من الاعتماد على تكامل الوقائع . وتأتي الازمات الانتقالية ، ولا شك ،

في طبيعة تلك الاوضاع التي تفرض ايجاد حل لا يمكن تأجيله الى ان تتوفر عليه البراهين والوقائع والتجارب . ثم ان هذه الازمات الانتقالية تدور حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، كالقضايا الاخلاقية ، وعلاقة الانسان بالتاريخ والحياة والمجتمع ، وهي من القضايا التي لا يمكن اعتماد العلم فيها . قد يكون التريث في الحكم ، والتردد بالتخاذ موقف عقائدي معين ، حتى تتوفر جميع الوقائع المبررة ، ممكناً للمفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، ولكنه يستحيل على جبهة الناس ، وخصوصاً في ازمات حادة عميقة شاملة كالازمات الانتقالية .

هناك في كل ايدولوجية انقلابية ضرورة قصوى تلزمها يجعل فرضياتها ومبادئها الاولى فوق كل نقد عقلائي ، لان كل ايدولوجية تخاف ، وبحق ، ان تنهار ، فينهار المجتمع الجديد أو امكان وجوده إن هي لم تفعل ذلك ؛ دلت كثير من المفكرين كسومنز ، وباريتو ، وسوريل ، وموسكا ، ولوبون ، على هذه الظاهرة . ان كل ايدولوجية انقلابية يجب ان تكون فوق اي تحليل ونقد ، إن هي ارادت ان تكون فعالة ، وأن تحقق الدور الذي ترقبه الحركة الانقلابية منها .

فبدون درجة من الايمان التام بالايديولوجية ، يصبح ولاء الناس للحركة الانقلابية امراً صعباً أو مستحيلاً ، يخسر المجتمع نفسه فعالية حركته ، آنذاك ، ويتحول الى مجموعة من الذرات المفردة ؛ إن مجتمعا يتألف من افراد خسروا هاته المشاعر ، مشاعر الولاء لحقيقة خارجة عنهم ، يعجز عن تأكيد ذاته . إن ايدولوجية تزعم ، كالايدولوجية الليبرالية ، بأن المجتمع يتألف من كائنات فردية عقلانية حسابية ، تربطهم ببعض البعض علاقة اساسية واحدة ، هي تلك التي تفرضها مصبغة ذاتية واعية ، هي ايدولوجية تعجز عن تأكيد ذاتها ؛ ولو أن الايدولوجية الليبرالية ، في ثوراتها المختلفة ، وفي قابليتها على بلورة التاريخ في موقفها ، اتبعت هذا المنطق ، وعملت بوحية ، لعجزت عن أية فعالية صحيحة في توجيه التاريخ . لم تعتمد الماركسية ايضاً ، وإن زعمت انها مجموعة من المبادئ والنظريات العلمية ، التي يمكن تغييرها عن طريق

الوقائع والبراهين العلمية ، على ذلك المنطق أو على تلك الخاصة في انتشارها . فلو اعتمدت عليها لمعزت عن ان تصبح ايدولوجية اية حركة انقلابية . فكل ايدولوجية انقلابية تتطوي على الايمان بان تطبيق بعض المبادئ يستطيع ان يحدد الانسان ووضعه ، وأن يدل الانسانية على طريق خلاصها او سعادتها النهائية . الاستنتاج الاخلاقي الاساسي ، الذي يصل اليه كامو من تحليله للوضع الانساني ، هو ان سخافة هذا الوضع أو استحالة المنطقية ، تحولان جميع اوجه السلوك الى مساواة اخلاقية ، لانه يحل من المستحيل ارجاعها الى مقياس مطلق في الخير والشر . ولكن تجربة الوضع الانساني التاريخية تدل أن الانسان عامة يعجز عن الحياة تبعاً لمفهوم من هذا النوع ، لانه مفهوم لا يدعم ايجابياً ، كما يستنتج كامو ايضاً ، قضية الخير والشر . تحاول الايدولوجية الانقلابية الاعتماد على مطلق جديد ، لانها تحاول خلق انسان جديد ، وتؤمن أن خلاص الانسان يتم ، فقط ، عندما يتحول الى كائن جديد . فهي تجد نفسها مضطرة بشكل عفوي الى توليد مطلق جديد ، في الوقت الذي تبدأ فيه بنقض المطلق السابق ، لان الايدولوجية الانقلابية تشكل بداية جديدة ، وكل بداية جديدة تحتاج الى مطلق تنبثق منه . تعجز الايدولوجية الانقلابية وتفخر دائماً بأنها بداية حياة جديدة ، تشمل العالم كله ، تتجه الى جميع الناس اينما كانوا ، في كل مكان ، ومهما تغيرت وتباينت اوضاعهم . لازمت هذه الخاصة ، خاصة المطلق كل ايدولوجية انقلابية ، عبرت عن ذاتها في اشكال مختلفة ، ووجدت حلولاً متعددة ، ولكن دورها كان دائماً واحداً ، يحقق حاجة اساسية في سلسلة الحاجات التي تحاول الايدولوجية الانقلابية تليتها ؛ ان طبيعة التشريع ذاتها تفرضها ، لان كل الشرائع والقوانين التي يعتمد عليها المجتمع ، تحتاج الى مصدر خارجي ، يضيف عليها الشرعية ويتجاوز ، كقانون سام ، العمل التشريعي ذاته . ان سيس أعطى صورة واضحة عن تلك الضرورة ، عندما جعل الامة فوق القانون ، فكتب بانه من المهزلة القول ان الامة يجب ان تخضع للشكليات القانونية او الدستورية ، التي تخضع لها

هندوبها ، لانها هي مصدر كل شرعية وقاعدة كل عدالة . عندما طرح اوتامونو السؤال الاساسي : ما هو الانسان ؟ اجاب انه عطش للخلود . يبرز جوهر الايديولوجية الانقلابية في ارواء هذا العطش . تضي تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، على الايديولوجية الانقلابية جاذبية كبرى . ففي مرحلة انتقالية ثورية ، عندما تنهار القيم التقليدية ، وعندما تخسر قدرتها على تشكيل حلقة حية بين الفرد وبين المشا كل التي يعانها ، فان ايديولوجية تتميز بالشمول ، وتحاول ان تمطي تفسيراً تاماً لوجود الانسان ، وتوجيهها عاماً لسلوكه في العالم الخارجي ، تحظى بجاذبية اكبر بكثير من ايديولوجية اخرى توجهه توجيهاً جزئياً . يميل الفرد في مراحل من هذا النوع ، كما لاحظ ذلك كثيرون من علماء البكولوجيا او السوسيولوجيا ، الى النظر والحكم على كل شيء بمنظار ابيض او اسود ؛ لهذا ، على الحركة الانقلابية أن توحى رأساً ، وبصراحة لمن يراقبها ويشاهدها ، بأنها تمثل انساناً جديداً ، دنيا جديدة . قدل الانقلابات بوضوح على ذلك . فالذين كانوا يراقبونها ، كانوا يرون دائماً شيئاً جديداً لم يتعرفوا عليه من قبل . تستطيع الحركة الانقلابية ان تحقق لذاتها ، أمام الشعب والمجتمع ، الاهمية اللازمة والقوة الضرورية في صراعها ، إن هي استطاعت ، عند ظهورها وامتدادها ، أن تقرر اسمها بنظرة جديدة الى الوجود ، بايديولوجية انقلابية ، تجعل الناس يهتمون بأنها تعمل في سبيل مصير جديد ، وليس فقط في سبيل دولة أو نظم جديدة ، وأن تولد في اتباعها الايمان العميق بأن الصراع السياسي الذي يخوضونه ليس صراعاً من النوع العادي ، بل يحمل في طياته مفهوم انسان جديد .

في هذه الخاصة ، خاصة المطلق ، التي تفسر جميع مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، والتي لا تترك للفرد في ذلك أي اختيار ، تكن قوة الايديولوجية الانقلابية الاولى . فنحن نرى عادة أنه يصعب جداً على الفرد الذي تبلور في مطلق من هذا النوع ، أن يتصور نظاماً مغايراً لنظامه . وهو ينظر الى قضايا

العالم ، على ضوء الفرضيات التي تشكلت نظامه أو مطلقه ، فاذا ووجه بوقائع
تغاير أو تناقض هاته الفرضيات فهو يرفضها ، يكتذبها أو يهملها .

يكن هنا سر ما نشاهده من مأس في حياة الشيوعيين ، الذين تركوا
الحزب الشيوعي ، بعد أن آمنوا بمذهبه وخدموا قضيته سنين عديدة .
فخروجهم على المذهب والحزب يحردهم من القاعدة التي كانوا يعتمدونها ،
وينطلقون منها في موقفهم أمام العالم . ونجد هنا أيضاً تفسير ما لاحظته بعض
المراقبين ، وهو أن كثيرين من الذين أمضوا سنين في المعتقلات ، يرجعون
أكثر إيماناً وولاء للحزب بما كانوا في السابق . فهم لا يعرفون أية ايدولوجية
أخرى ، والايدولوجية الموجودة تسد عليهم المنافذ كلها ، وتحيط بهم من كل
جانب ، فيرجعون عازمين على أن يبدأوا كل شيء من جديد ، ويحاولون أن
يبرهنوا للحزب ولأنفسهم أن إيمانهم قوي راسخ . يحدث الشيء ذاته لكثير
من اللاجئين السوفييات في الغرب ؛ فهم يعانون صعوبة جمة في التكيف مع
الاضاع الجديدة ، ويشمرون بوحدة وعزلة أليمتين ، لأنهم يجدون أنفسهم ،
لاول مرة ، خارج النظام الذي تبلوروا فيه ، وفي وضع يلقي قدرهم بين
أيديهم .

تعتمد قوة الايدولوجية الانقلابية أو فعاليتها على قابليتها في جمل أتباعها
يُملكون وقائع الحياة . فهي تقوم على التضحية بالذات ، والفرد الذي يستطيع ،
في جو من الحرية الفكرية الفردية ، أن يستمد من تجربته الخاصة أحكام
سلوكه ، يعجز ، من ناحية عامة ، عن تقديم ذاته للحركة . تضحية من هذا
النوع هي فعل غير عقلي ، لا يمكن أن يكون نتيجة عملية فكرية حسابية
يجريها الفرد . لهذا ، حاولت جميع الحركات الانقلابية أن تضع شاشة سميكة ،
بين المؤمنين بها وبين وقائع الحياة ، وهي إنما تفعل ذلك ، لتؤكد باستمرار ،
بأن المذهب الذي تبشر به ينطوي على حقيقة الحياة النهائية المطلقة ؛ فكانت
الحقائق والوقائع التي يبني المؤمن عليها سلوكه ، لا تشتق من الملاحظة المجردة ،
بل من الكتب المقدسة التي تعبر عن المذهب .

تعتبر قوة الايمان عن ذاتها ، كما لاحظ برجسون ، ليس في تحريك الجبال ، بل في المعجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب أو الايديولوجية الانقلابية ، هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثني ، عفويًا ، المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به . وهو لا يستطيع أن يعاني خوفًا أو حذرًا أو انقباضًا أو خيبة ، لأنه لا يرى الأسباب التي قد تولد ذلك ، ولا يشعر بوجودها . تشكل الأشياء التي يمكن للفرد أن يعقلها ، أو ان يفكر بها بشكل واعٍ ، جزءاً محدوداً بالنسبة للأشياء التي يفترضها بطريقة لاراعية . نجد في الوضع الانساني لذلك ، أن هناك ضرورة تفرض على العقل الانساني أن يعتمد ، بشكل عفوي ، إيديولوجية معينة مبسطة حول الوجود . نطاق التجربة الانسانية واسع غير محدود ، ومن المستحيل معاناته بأكمله بشكل واعٍ ، أو بدون قاعدة إيديولوجية .

عبر لوتر عن ذلك خير تعبير ، عندما قال : « يجب أن نتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ؛ حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء تأتي وتقول لي شيئاً آخر مخالفاً ، فلن أشك ، ليس فقط بحرف واحد من كلمات الانجيل ، بل إنني أغلق عيني وأذني ، لأن ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر أو السمع » . لا يُحدد قياس فعالية الحركة الانقلابية في عمق فلسفتها أو واقعية حقائقها ، وإن كانت هذه العناصر أساسية ومهمة جداً ، بل في قدرتها على كسب ولاء اتباع يابون أن يروا او يسموا .

لهذا ، تعطى الحركات الانقلابية الحديثة بعض الكتب والوثائق مثل « رأس المال » ، أو « كفاحي » ، أو « المقد الاجتماعي » ، أو بيان حقوق الانسان ، أو وثيقة اعلان الاستقلال ، القداسة التي تعطيها حركات دينية كالاسلام أو المسيحية للقرآن والأناجيل ، بالرغم من أنها كتب ووثائق لم تدع الوحي أو الالهية . ولكن الحركات الانقلابية تميزها بنفس القداسة ، وتسبغ عليها العصمة ذاتها ليس لأنها معصومة ومقدسة ، بل لأن طبيعة القصد في الحركة الانقلابية تفرض فيها القداسة والعصمة . الحركات تلك تحاول

أن تكشف عن التاريخ والمجتمع في ذاتها ، وباعتماد حقيقة أساسية مطلقة ، تحاول أن تخرج بها عن حدود الزمان والمكان ، لأن القصد النهائي منها هو إعطاء معنى للحياة كحياة ، وللإنسان كإنسان . لذا ، يستحيل على الشيوعي ، مثلاً ، أن يرى أو أن يعترف بأن كتب ماركس هي نتيجة وضع تاريخي معين ، قد تغير وتحول كثيراً بعد ماركس ، وأنه يفرض ، مهما صدق تصوير ماركس في حينه ، تعديلات جذرية أو مواقف جديدة أمام التاريخ ، لأن ذلك يعني كفاءة على النقد الفكري ، وطبيعة النقد الفكري ، في تحديد ماركس ، تحول دون التعصب ، وهذا يتنافى مع القصد الذي يبغيه الإنسان من وراء حركاته الانقلابية ، وهو إنشاء علاقة مباشرة ثابتة مطلقة ، بينه وبين الحياة . فضعف النقد الفكري الذي يميز الدور الحضاري الحديث ، لا يرجع ، كما يقول البعض ، إلى بعض فلسفات الإرادة ، كما نجدتها عند فخته ، شوبنهاور ، نيتشه ، سوريل ، جايمس ، برجسون الخ ... بل إلى ظهور أشكال جديدة من التعصب ، تدور حول أشكال جديدة من المطلق . وإذا استطاعت هذه الأشكال الجديدة أن تتحكم بالعقول التي آمنت أو تأثرت بها ، فالسبب يعود إلى ما أصاب الإنسان الحديث من تشكك عام .

يستطيع العصر الحديث أن يردد ، إلى ما شاء ، مبادئ النسبية العلمية والاجتماعية والفلسفية ، أو أن يصبح ، كما وصفه وليم جايمس « اللعنة على المطلق » ، ولكن ذلك لن يحمي المواقف الانقلابية الكبرى ، أو يمنعها من مواصلة سيرها وإعطاء التاريخ شكلاً من أشكال المطلق ، كلما أمسى التاريخ بحاجة إلى مطلق يسبغ عليه معنى . كان الإنسان دائماً يفتش عن المعنى المطلق في وجوده ، أو في علاقة هذا الوجود بالعالم الذي يحيط به . لقد كان جهداً فاشلاً ، بيد أن الإنسان ، لم يرَ ، ولن يرى استعالة الجهد وطبيعة الفشل المحتومة فيه . لهذا يمكن ، في الواقع ، تعريف الإنسان بأنه « الكائن التائه » ، كرمز للألماني العليا في المطلق ، التي دغدغت خياله باستمرار دون أن تحقق ذاتها .

*

تفرض طبيعة الايديولوجية الانقلابية على الدرجة الثورية أن تتضاعف وتزداد امتداداً واتساعاً وعمقاً ، عبر تحقيق الحركة الانقلابية ، دون أي سابق تصميم ، وفي كثير من الاحيان ، بالرغم من تأكيدها على اعتدال ثورتها أو انفتاحها . فطالما كانت الحركة الانقلابية - وخاصتها الانقلابية تعني ذلك - تشتق من ايديولوجية مطلقة ، من فلسفة حياة تتخذ صفة المطلق ، تجد نفسها مرغمة على الامتداد الثوري ، أو فيا يمكن أن نسميه « قانون التضاعف الثوري » . ذكرت روزا لكسمبورغ بحق ، في كتابها عن الثورة الروسية ، أن هناك ستة حياة في كل ثورة كبيرة ، تفرض عليها أن تتجه الى الأمام بخطى حثيثة ، فتقدم دائماً العناصر المتطرفة الى الصف الأول ، وإلا تندحر أمام ردة تبدها بها القوى المحافظة . اعترض كاتوسكي على ذلك ، ورأى في هذا الموقف ، خاصة من خصائص الثورة البورجوازية . واتخذ المجاز نفسه موقفاً مماثلاً في دراسته حول الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، إذ ذكر فيها أن ازدياد النشاط الثوري يقود الى ردة لا يمكن التهرب منها ، وأن هذه الظاهرة تمثل أحد قوانين الثورة البورجوازية .

ينسجم مفهوم روزا لكسمبورغ مع الفلسفة الثورية التي تنبع منها هذه الدراسة ، أكثر من مفهوم كاتوسكي والمجاز ، ويكون بالتالي اقرب الى الواقع . الانقلابات الكبيرة واحدة في حقيقتها الأنتولوجية ، وفي امتدادها مها اختلفت في القوى الاجتماعية التي تعبر عنها ، أو الاوضاع التي تنشأ منها ، أو المقاصد التي تسعى اليها ، أو القيادة التي تشرف عليها ، أو النظم التي تسعى نحوها . وهي كبيرة ، لأنها تنبثق من ايديولوجية جديدة ، تدعها فلسفة اجتماعية شاملة في التاريخ والاجتماع . لذلك ، كانت كل انقلاب يتميز بهذا الوضع الثوري العنيف ، أو هذا الفيض الانقلابي القاسي الذي يقتلع كل شيء يعترض سبيله . فالحركة الانقلابية الكبيرة تولد نفسية صوفية تحاول خلق عالم جديد ، فكانت الصفات ، التي تكلمت عنها لكسمبورغ ، اقرب الى تصويرها ، من الصفات التي تكلم عنها كاتوسكي والمجاز ، والتي تعتبر ، في الواقع ، عن الحركات

الاصلاحية لا الانقلابية . كان الانقلاب الشيوعي الروسي خير برهان على ما نحن بصددده ، وخير نقض لمفهوم المجاز وكاتوسكي . اعترف الاخير ان هذا الانقلاب يتميز بدفع ثوري متزايد ، أو بما سميته هنا بـ « قانون التضاعف الثوري » ، فاعتبر الانقلاب لذلك « ثورة بورجوازية . إذا كانت الثورات البورجوازية والشيوعية تتبع القانون ذاته ، فماذا يتبقى إذن ، من منطق كاتوسكي ، سوى ما ينطبق على حركات اخرى غير ثورية ، أي حركات اصلاحية ؟ ..

نسال كل حركة انقلابية نفسها أولاً عن الكيفية التي يمكن بها تجديد المجتمع . كان الجواب يفرض دائماً ضرورة اعتماد ايدولوجية انقلابية ، تنقض التقاليد المعنوية الماضية التي تشكل إطار الوجود القائم . اما طرق تحقيق الايدولوجية فقد اختلف الانقلابيون حولها . فمنهم من آمن بالثورية طريقاً اليها ، ومنهم من آمن بالاصلاحية كنهج كافٍ لتحقيقها ؛ بيد أن التجربة التاريخية تعطي تكذيباً صارخاً بارزاً للاصلاحية ، وتدل باستمرار على ان النهج الاصلاحي يوازي انكشافاً في انقلابية الايدولوجية أو خسارة لها . لم تستطع الايدولوجية الانقلابية في أية تجربة ثورية ، ان تؤكد ذاتها إن هي خسرت عنصر المطلق فيها ، أي إن هي انكشفت في انقلابيتها ؛ كما انها لم تستطع ابدأ ان تصل الى قصدها عن طريق تدرجي بطيء يعتمد الإقناع والحجة ، والتسوية والمساومة . لهذا ، نرى ان « انقلابيين » كبرودون وفورييه وسان سيمون وأوين ، وقد اعتمدوا هذه الطريقة ، يعانون ألم خيبة كبيرة ، من استمرار القوى المفسدة التي سببت ولادة الايدولوجية التي نادوا بها .

لم يكن ينقص هذه الحركات والمواقف عنصر المطلق أو عنصر الشمول في الايدولوجية ، ولكنها جزأت هذا المطلق وقسمته ، وبذلك خسرت نشاطها وحيويتها وإمكان بناء مجتمع جديد .

جمع دان جريفس في كتابه : « ما هي الاشتراكية ؟ » تعاريف الاشتراكية في الفكر السياسي الاجتماعي الانكليزي ، فبلغت أكثر من مائتين وخمسين تعريفاً ؛ وبالرغم من أنها وجدت في بلد ، لم تتخذ فيه الاشتراكية شكلاً ثورياً ،

فإننا نجد قسماً كبيراً منها يعرف الاشتراكية كحركة انقلاية ، لا تقتصر على إصلاح جزائي ، أو تقف عند مجتمع معين ، بل تمتد إلى مظاهر الاجتماع ، فلا تترك مظهراً واحداً دون تغيير ، وإلى الوجود الانساني ككل ، فلا تترك قطاعاً فيه دون تجديد . رأت هذه المواقف في الاشتراكية فلسفة حياة عامة ، تعني التقدم الدائم ، وإصلاح العالم ، وسعادة شعبية انسانية جامعة ، ونشاطاً ثقافياً يشمل جميع الأفراد ، وطريقاً لخلاص الانسان . يطالعنا المفهوم ذلكا في جميع أشكال الفكر الاشتراكي في الغرب ، وهو فكر يميل ميلاً واضحاً إلى اعتبار الاشتراكية « دعوة إلى وضع إنساني تتحقق فيه حرية الانسانية ، كل الانسانية ، من البؤس والشفاء ، دعوة تحمل خيال الجنة من السماء إلى الأرض » . وهي في هذا المفهوم « نور في الظلام الذي يحيط بعالم بائس ، وهي أمل وفرصة لجميع الشعوب ، وحكمة اقتصادية ، ونجاة سياسية ، وحركة دينية » . يتضح لنا من ذلك أن الصورة الانسانية الجديدة « أو المطلق الجديد ، لم يكن ينقص تلك الاشتراكية . ولكنها فشلت في ارساء قواعد مجتمع جديد ، وكان من أسباب فشلها الاولى ما أجبرته من تجزئ للأيديولوجية الاشتراكية الانقلاية كطلقي ، أي بسبب نزاع انقلابيتها عنها .

تنشأ أهمية الأيديولوجية الانقلاية في وحدتها ككل ، فكانت كل محاولة في متابعة أجزائها منفصلة ، أو الفصل والانتقاء بينها ، محاولة عابثة فاشلة . تحاول الأيديولوجية تحريك الانسان تحريكاً عفويّاً ديناميكياً ضد الوجود القائم ، وتتجمع في مهمتها فيما اذا استمرت « صورها » متكاملة مترابطة ككل .

لذلك ، كان من طبيعة الأيديولوجية الانقلاية - والحركة التي تأتي تعبيراً لها - أن ترفض الموقف الاصلاحى رفضاً باتاً لأنه بالنسبة لها ، انتهازية محضة ، وترفض بالتالي الموقف التدرجي والبرلماني ، لانه موقف يجزئ الككل الانقلاي تجزئة تؤدي إلى انفلاقه وغوصه ، ومن ثم إلى انحسار ثورته . تحتّم التحولات الانقلاية الدعوة إلى صورة انسانية جديدة ، تستطيع ، بمنهجها الثوري ، أن

تكشف عن أعمق مشاعر الفرد وعواطفه ، وأن تضعها في خدمة الحركة التي تمخضها في هدم وتدمير الوجود القائم ؛ فهي تحتاج إلى تمصّب كلي كي تستطيع أن تحفظ شخصيتها في كفاحها ضد ذاك الوجود ؛ ذلك التمسّب الذي يتلظى بنار الإيمان الانقلابي هو الذي حفظ فردية كل حركة انقلابية ، من المسيحية في طورها الديناميكي طبعاً ، حتى النازية . ليس رفض المصالحة مع الوجود القائم ، اذن ، شرطاً في نجاحها ، بل هو خاصة من خصائصها الاولى . لقد كان لجميع تلك الحركات أن تلقى قبولاً من النظام القائم ، فتعامل بالحسنى والاعتدال بدلاً من الاضطهاد والشدة ، لو أنها رضيت أن تتخذ موقف المصالح . ولكن ذلك يعني نهايتها ، فعلت على عزل ذاتها عن المجتمع ، وأثارت بذلك الريبة ، ثم الاضطهاد ، وفي الريبة والاضطهاد ، وجدت العامل الاول في حفظ شخصيتها وتبورها . نجد ، في عبارة سوريل ، أن في هاته الحركات « حكماء ، يدعون الى المصالحة ، وينعتون بالجنون من لا يقبلون بها ، من تاروتليان الى لينين ، ولكن الهانين هؤلاء هم الذين نجحوا وليس الحكماء ، وهم الذين عجزوا التاريخ بتمصّبهم ، وليس المبشرين بالاعتدال .

الايدولوجية الانقلابية الماثلة في حركات كهذه ، هي « الحركة » في الفلسفة البرجسونية يستحيل تحويلها الى مجموعة من الأطوار او الدرجات في حدود مكانية ، بل يجب الالتحام فيها حدياً او شعورياً ووجدانياً ، عن طريق معاناتها ككل ، في فيضها الذي لا ينقطع او يتقطع ، لان فعاليتها تزول ان رضينا بتجزئتها الى اقسام او قطاعات ؛ يمكن القول اذن ان الايدولوجية الانقلابية تتجاوز البرهان ، وتفرض ذاتها ، ولا تحتاج الى حجة في تأكيد ذاتها ، لانها اولا حياة ، والحياة لا تأبه بأدلة باهتة . تسأل ماكس شلر مرة : من الذي وهو في عقله الطبيعي ، يطالب ببراهين عقلية لوجود اللون ، بدلاً من رؤيتها ، او لوجود الاصوات بدلاً من الاستماع اليها ، او لوجود الرائحة الطيبة بدلاً من شمها ؟ الايدولوجية الانقلابية تجربة انسانية ، والبرهان يُطلب منطقياً من احكام أو مقاييس تنبع من التجربة أو

تنشأ حولها ، لا عليها .

الايدولوجية الانقلابية تحدد ، كما تترامى لاتباعها ، جميع الاشياء ، وتضمها كلها في ترابط عام وتجمع بينها ، ولا تكون هي ذاتها مشروطة بشيء ؛ تقدم تفسيراً لكافة المظاهر الاجتماعية التاريخية ، لانها تبرر ذاتها بذاتها . فهي ، في نظر الحركة الانقلابية ، قاعدة تشتق منها القيم ، وتتفرع منها التفسير ، لانها هي ذاتها لا تشتق او تتفرع من شيء ، وهي تعتبر الاشياء الاخرى ادوات ووسائل في خدمتها . يمسى العالم بدونها حركة عرضية صدقية دونما تبرير او معنى .

مظاهر الحياة التي تحيط بنا متغيرة زائلة ، والحياة قصيرة عابرة . لذلك ، يحزن الفرد دوماً للرجوع الى شيء ثابت لا يتغير وراء الواقع المتحرك ، ويكره تركيز قيمه النهائية في حقائق زائلة كراهية عفوية . فهو يعطي الايدولوجية الانقلابية صفة المطلق ، ويحمل منها حياة تتجاوزه ، وتتجاوز المظاهر والوقائع التي يدور فيها .

تشكل تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، قوة الحركة الانقلابية . اتنا نستطيع أن نرى ذلك ، وندلل عليه بشكل آخر ، عندما ننتقل الى صعيد الفكر الفردي ، صعيد المفكرين الخلاقين المبدعين ، الذين كان لهم الأثر الأول في فكر الانسان ، فنرى أيضاً أن فكر هؤلاء كان أداة نظرية أساسية جامعة ، يحاول التعبير عنها وإيضاحها . فهو فكر خضع لمفهوم محدد مطلق نظر الى الانسان بشكل شامل ، وحاول أن يفسر سلوكه ومظاهر الاجتماع ككل . يتضح هذا جلياً في يونج ، أدلر ، فرويد ، شوبنهاور ، جايس ، دركهايم ، سبنسر ، برجسون ، نيثه ، فخته ، هيجل ، كونت ، سوروكين ، اشبنجلر الخ ... وغيرهم من مئات المفكرين . كان أصدقاء فرويد يتندرون معه بالقول إنه لم يتعلم قط كيف يكل العد بعد الرقم ٢ ، أي أنه كان ينظر الى الحياة دائماً بثنائية تامة ؛ تصمد نظريته في جهة ، وفي جهة أخرى تترامى النظريات الأخرى جميعها . لا يقتصر هذا الوصف على فرويد فقط ، بل يتجاوزه في

الواقع الى كل مفكر أو فيلسوف كبير .

في عام ١٨٤٦ ، كتب برودون يحيب ماركس الى دعوته للمساهمة في منظمة تجمع الشيوعيين في مختلف البلدان : « نعم لتتعاون بشئ الوسائل في الكشف عن سنن الاجتماع ، وعن النهج الذي تعمل فيه ، وعن أفضل الطرق في تحررها ؛ ولكننا بعد أن اطرحنا كل تفكير قبلي تعصي ، يجب ألا نحل تعصباً جديداً في ذهن الشعب » . نسي برودون أن كل حركة انقلابية تحتاج الى مثل هذا التعصب يئشاً في طبيعة ايدولوجية انقلابية كطلق ، فخر معركة مع ماركس .

تتد ايدولوجية الانقلابية بديناميكية هائلة ليس باستطاعتها أن تتوقف قبل تحقيق مجتمع جديد على صورتها . كانت سياسة التهدئة الحاطة التي اتخذها الغرب مثلاً تجاه النازية أولاً ، ثم تجاه الشيوعية عند انتهاء الحرب ، نتيجة عجز فاضح عن فهم ديناميكية الانقلابات ايدولوجية . فلو كان من الممكن تهديتها ، لما كانت الانقلابات تمثل ذلك التحول العقائدي ، الذي يشكل المنصر الأساسي في منجزاتها .

الأيدولوجية الانفتلامية أمام الوضع الانساني

بعد ان رأينا في الفصل السابق ، ان كل ايدولوجية انقلابية تقدم نفسها كمطلق ، بقي ان ندرس جذور هذه الخاصة ، التي تنشأ ، أولاً ، في نسبة عامة تسود جميع مظاهر السلوك والاجتماع والتاريخ ؛ وثانياً ، في متناقضات أساسية كبرى ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ايدولوجية انقلابية تجدد ذاتها مكرمة على تجاوز ذلك ، مضطرة الى اعطاء الانسان مخرجاً وحلاً ، لما تولده فيه هاته النسبية وتلك المتناقضات من خيبة وتمزق وألم .

بيّن النقد التاريخي وعلم الانسان الحديث ان ليس هناك من تقليد انساني استمر دائماً ، وان العادة هي القاعدة الوحيدة للأخلاق والقيم ، وان ليس هناك من عمل انساني لم يُبرر في بعض المراحل او ينقض في مراحل أخرى ، وان مقاييس سلوك الانسان مقاييس موضوعية . ولكن التجربة الانسانية تدل ، من ناحية أخرى ، على أنه يستحيل على الانسان ان يعاني الحياة دون

الايان بحقيقة مقاييسه غير المشروطة وموضوعيتها ، التي يهبط بدونها الى وضع يتمزق فيه ، ويتمزق في حال تسودها الفوضى ، ويشمر شعوراً أليماً بهوة واسعة تفصل بينه وبين العالم ؛ لذا ، يصعب عليه ، انسانياً ، أن يقبل بنتائج النقد التاريخي وعلم الانسان .

يقول انجلز ، في بحثه « حول نهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ، ان الحاجة التي كانت تشغل الفلاسفة هي بناء سيستم ينتهي في مطلق ما . ولكن السيستم كان دائماً فانيماً ، لانه ينبثق من تشوق العقل الانساني تشوقاً لا يعرف الفناء ، نحو التغلب على جميع المتناقضات وتجاوزها ، واذا أمكن تجاوز تلك المتناقضات ، فانتنا ننتهي الى حقيقة مطلقة ، وهذا يعني ان التاريخ يجد نهايته . غير أن التاريخ يجب ان يستمر ، وان كان لا يجد هناك شيئاً يصنعه ، وهذا ايضاً يعني تناقضاً آخر جديداً لا يمكن حله . مهمة الفلسفة في هذا المعنى ، تعيد ، في الواقع ، أن فيلسوفاً واحداً يحقق ما لا يمكن تحقيقه ، الا عن طريق الانسانية كلها في تقدمها الدائم ، مما يشير ، بكلمة اخرى ، الى نهاية كل فلسفة من هذا النوع . وهذا بدوره يعني اننا نعانى حقائق نسبية فقط ، نتابع تحقيقها في أوضاع وأطوار تاريخية معينة ، اما الحقائق المطلقة فيجب تركها جانباً ، لانه ليس باستطاعتنا الكشف عنها او الوصول اليها .

كان انجلز على حق في نقده الفلسفي ، وعلى حق في الاستنتاج العام الذي وصل اليه ، من ناحية فلسفية مجردة . ولكن الوضع الانساني لا يحاول ان يحدد حركته تبعاً لحقائق الفكر الفلسفي المجرد ، بل يعتمد الفكر ذاك في حل متناقضاته الاساسية . ويشكل اللجوء الى ايدولوجية تعتمد حقيقة مطلقة اسلوب المتناقضات الاول في تحقيق حلها . نجد البرهان في ماركسية انجلز نفسه . فهي ليست احدى الفلسفات المحدودة ، بل فلسفة تختم الفلسفة ، وتكشف عن حقيقة التاريخ النهائية .

تقع القيم جميعها فريسة العدم ، ما عدا قيمة إعطاء القيم . فالتأكيد الوحيد

الذي يبقى للانسان هو الحكم بأن كل قيمة أو مبدأ هو نسبي زائل . ولكن
الايديولوجية الانقلابية تتجاهل النسبية ، ترفمها وتؤكد عليها كطلق .
ضغفاء الارادة لا يُسحقون بهذه الحقيقة ، كما كتب نيتشه ، لأنهم ، في الواقع ،
لا يعمونها .

جميع المواقف الفلسفية أو العقائدية ، مواقف نسبية ، لأنها تتبنى ناحية
واحدة فقط من الوجود . فتعقّد الواقع الخارجي تعقيداً لانهائية له ، يجعل من
المستحيل قيام ايديولوجية واحدة تعبر عنه كله ، بجميع مظاهره وقواه
واتجاهاته ، ليس لأنها نتيجة عوالم ذاتية منفصلة ، بل لأننا نعاني ونترجم قسماً
معيناً فقط من ذاك الواقع الخارجي غير المحدود ، الذي يحيط بنا . فالايديولوجية
هي إدراك للخارج يعمل به فرد أو جماعة في وضع تاريخي خاص . إنه إدراك
يتأثر بالعلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحيط به ، ويتأزج مع التراث الثقافي
الذي يكن وراءه ، ومع الطور الاجتماعي السياسي الذي يرافقه . لذا فإن
حسن الفرد الايديولوجي ينمو ويتغير بنمو تلك الروابط .

فاذا كانت جميع المواقف الايديولوجية إذن مرتبطة ومشروطة بالخارج ،
يصبح من المستحيل الاقرار بحقيقة مطلقة ، وتصبح الحقيقة نسبية ، ونعجز
عن الوصول ، كما تريد العقلانية مثلاً ، الى معرفة غير محدودة أو مشروطة .
هذه النسبية الايديولوجية تجعل من المستحيل معرفة الواقع ككل وبشكل
نهائي ، وما من منطق يستطيع أن يلغي هذه النتيجة . إنها نسبية لا تتطور
بتجمع مستمر لمعرفة الواقع ككل وبشكل نهائي ، بل تدور على محورها
النسبي ؛ كما أن مجموعة هذه الحقائق الايديولوجية النسبية لا تشكل ، في مجموعها ،
معرفة كلية متكاملة . فإضافة النسبي الى النسبي لا تمثل مطلقاً بل مجموعة من
المواقف النسبية . فكل ما نعرفه عن المجتمع والتاريخ هو بالضبط ما نضعه في
التاريخ والمجتمع ، كي نجعل إدراكها ممكناً . وهو أولاً المواقف الايديولوجية
التي نتطلع منها الى المجتمع والتاريخ ؛ فيستحيل على الفكر الفلسفي إذن ،
أن يزعم معرفة مطلقة . كان اوجست كونت يقول : « ليس هناك من خير

أو شر مطلق ، فكل شيء نسبي ؛ تلك هي الحقيقة الوحيدة المطلقة .
يبني القول بأن القيم والمعتقدات نسبية على صعيدين؛ الصعيد الاول ، يعني
أن المذاهب والأفكار والمقاييس تختلف من مجتمع الى آخر ، من عصر الى
عصر ، من ثقافة الى ثقافة . فهي نسبية بالنسبة للمجتمعات التي تظهر فيها .
هوذا المعنى الاول البديهي ، وهو معنى لا ينكره حتى أتباع الاخلاق والقيم
الموضوعية المطلقة ، من افلاطون الى هيجل . وفي الصعيد الثاني ، يتجاوز
المعنى النسبي هذا المضمون ، ويشرح ان الاخلاق والأفكار والقيم السائدة في
مجتمع ما هي صحيحة بالنسبة للمجتمع ذاته ، أي أنها لا تحتاج الى تبرير
خارج ذاتها ، لأنها تبرر ذاتها بعلاقتها الفعالة مع المجتمع الذي تسوده . لا
يقتصر الامر في هذا الصعيد على الاعتراف بمعتقدات وأفكار مختلفة ، في
مجتمعات مختلفة ، بل يتجاوز ذلك الى القول بأن هذه المعتقدات والأفكار
صحيحة وحقيقية في المجتمعات التي تنفتح لها ، مما يؤدي الى أن ليس هناك
أي مطلق عام يمكن وراء المعتقدات المحلية المحدودة ، أو أية مقاييس عامة
يمكن الاعتماد عليها في تقييم أعمال ومالك الناس ، في مختلف المجتمعات
والثقافات .

كان العصر الحديث كله تأكيداً للنوع الثاني من معنى النسبية ؛ فمن هوبز
الذي حدد الخير بأنه كل شيء يُسعد الانسان ، والذي سجل تحول الأخلاق من
الصعيد الموضوعي حيث وجدت أثناء العصور الوسطى ، إلى الصعيد الذاتي في
ابتداء العصر الحديث ، الى الماركسية التي جعلت الأخلاق والقيم تعبيراً عن
علاقات طبقية إنتاجية متغيرة ، الى شوبنهاور ونيشه وكنت ، الى اللاعقلانية ،
والبراهمية والبرجسونية والوجودية ، والى دعاة الوضعية الحديثة من أمثال
كارناب ، وأيار ، وشيلك الذين توجهوا هذا الاتجاه الخ ... نجد أن العقل
الحديث قد جرد القيم من طابعها المطلق والموضوعي .

يتركز النقد الأساسي الذي يوجهه الفيلسوف جاك ماريتمان ، في كتابه
« المذهب الانساني الصحيح » ، للثقافة العلمانية والايديولوجية الليبرالية ، على

العنصر النسبي فيها . لقد كتب بأن الناس ، كي يؤمنوا بقم ما ، يجب أن يقتنعوا بأنها لا تركز على مصالحهم الشخصية أو في علاقات ونظم المجتمع القائم ، بل تمثل شيئاً يتجاوز مجتمعاتهم ، شيئاً ثابتاً خالداً لا يتغير ، لأن تبرير السلطة الاجتماعية أو الاخلاقية ، يجب أن ينبثق من مصدر يقنع الناس بأنه أعلى من ارادتهم أو ارادة حكاهم . غير أن مارتان يخطئ هنا في نقل سلوك الناس المعنوي الى صعيد الادراك الفكري ، والخلط بين الواقع السيكلوجي والواقع الفلسفي ؛ فيفترض أن ما نراه عن طريق الفكر الفلسفي ، هو ما ينطوي عليه السلوك الانساني اليومي . فالليبرالية مثلاً تفترض نسبيتها ، ولم تعترف أو تبشر بها . انها ، على نقيض ذلك ، تجاهلت العنصر النسبي ، وقدمت ذاتها كشيء ثابت خالد لا يتغير ، أي كمطلق جديد . ثم عندما ينكشف العنصر النسبي فيها ، فإنه يتبدى أول ما يتبدى للفكر الفلسفي .

ان الايديولوجية الليبرالية وجميع الانقلابات الأخرى الزمانية الحديثة لم تنقض أو ترفض الحقائق الخالدة التي تكلم عنها مارتان ، وربط بها قيام اية ثقافة صحيحة ، ولكنها عدلت قاعدتها وغيرتها . فدعاتها وأتباعها آمنوا بأن الفلسفة الجديدة التي يعتمدون عليها تعبر عن طبيعة الانسان ذاته ، وعن طبيعة المجتمع والتاريخ كما هي ، ولذلك ، بقيت ثابتة لا تتغير في فرضياتها ومبادئها وقوانينها الأولى . كانت حقائقها من النوع المطلق الثابت الذي أراه مارتان ، لأنها لا تقتصر على دور تاريخي أو مجتمع معين ، بل تمتد الى التاريخ كله تنطبق عليه ككل .

كتب ديلسي مرة بأن « الحقائق » لا يمكن أن تتحول الى « حقيقة » ، وأن الحقيقة ، في طبيعتها الذاتية ، نسبية . وأكد هـاين : « أن التغير هو الشيء الوحيد الخالد ، وأن ليس هناك من شيء مستمر دائم سوى الموت » ، وذكر ماركس في « فقر الفلسفة » أن الشيء الوحيد الذي لا يتغير هو الحركة المجردة . وهكذا دواليك ...

يعتبر هذا الموقف الفلسفي ، الذي ينبع من نظرة نسبية ، تجد قاعدتها في التاريخ ، في الواقع ، عن معنى مطلق ، لأنه يقيم التاريخ نفسه مطلقاً ، يرجع إليه حقائقه النسبية . يمكن آتئذٍ تنظيم شتى المواقف المختلفة ، أو الحقائق النسبية التي تنوح في ابتداء الأمر وكأنها فوضى ، في كلة منسجم عام .

هذه النسبية هي من أم المبادئ التي حملها العقل الحديث ، وهي من أم الخصائص التي تميز المظاهر الاجتماعية الثقافية . ولكن هناك واقعاً إنسانياً آخر يدلّ بوضوح على أن الإنسان ، عبر التاريخ ، عجز دائماً عن معاشة النسبية تلك . لقد كان يحاول دائماً أن يتجاوزها ، بله أن يسودها . فكما تخيل الناس أنهم يستطيعون أن يحبوا دون شكل من أشكال المطلق ، ازدادت ، في الواقع ، حاجتهم الى هذا العنصر . فمن ناحية موضوعية ، ومن ناحية تاريخية اجتماعية ، يرى الإنسان نفسه مضطراً الى الاعتراف بأن ليس هناك من حقيقة مطلقة يمكن الكشف عنها ، بيد ان ذلك يولد فيه ، من ناحية إنسانية ، شوقاً بائساً بالرجوع الى مطلق ما ، فبرى نفسه يحن الى ظهور حقيقة مطلقة تمكنه من التمسك بها . يحاول ، بدافع دياكتيكي محض ، أن يصل الى نقطة ثابتة تخرج عن الاطار النسبي فلا تخضع له .

إن نسبية خواصنا الفكرية ومقاييسنا الاخلاقية هي من أهم الوقائع التي يجب أن نذكرها دائماً في دراسة الوضع الانساني . كان برجسون ، على ما أظن ، أول من نبّه الى وجوب اعتبار العقل ، على ضوء المبادئ التطورية ، أداة تكيفية ظهرت بشكل تلقائي ، ودون أي تدبير خاص ، بغية استخدام ملائم للواقع ، ولللاقات والاحداث التي تحيط بنا ، لا للكشف عن الحقيقة ذاتها .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانتقالية . فهي موقف يعنى بعلاقات معينة خاصة في وضع زماني مكاني خاص . وهي لا تعالج العلاقات الانسانية كل العلاقات ، أو الواقع كل الواقع ، أو وضع الإنسان بشكل مجرد . ذلك يعني بدوره أن تغيّر الوقائع والعلاقات ، أو بالأحرى التحولات التي تحدث

فيها ، تفرض حدوث مواقف انقلابية متتابة ، يحاول كل منها أن يعمل على إيجاد حل جديد لمتناقضات تلك الوقائع والعلاقات في وضع معين . باستطاعتنا القول إذن ان الموقف الايديولوجي الانقلابي هو أداة العقل الانساني في المفهوم البرجسوني ، أي في اجراء تكييف الانسان وحل المتناقضات المستمرة التي تولدها صيرورة وضعه الدائمة . ليس العقل واقعاً ثابتاً ، بل ظاهرة متطورة متحولة ، وكذلك أيضاً الموقف الانقلابي ، فهو لا يحمّد نفسه ولا يعرف الحل النهائي .

ليس هناك من مطلق يمكن للانسان أن يكشف عنه ، والمطلق الوحيد الذي يستطيع الانسان التأكد منه هو التوق نحو المطلق . لا يستطيع الانسان أبداً أن يحقق كلاً ذاتياً نهائياً ، أو تكاملاً في أي صعيد من وجوده أو نشاطه . لا شك أن النسبية تلك واقع صارخ يسود الوضع الانساني ، يستحيل رفضها أو التناكر لها من ناحية علمية ، ولكنها لم تكن أبداً قاعدة للسلوك الانساني ، وكانت تتعارض مع نزوع القيم والعقائد التي توجه السلوك ناحية الثبات والاستمرار ؛ فأمت كل ايدولوجية انقلابية - والعصر الحديث عصر هذا النوع من الايديولوجية - تجاوزاً لهذه النسبية ، لأن هدفها الأول هو الكشف عن معنى التاريخ ، أو الوضع الانساني ككل ، والكشف عن سره وحقيقته النهائية ، ثم إقامة وحدة بين التاريخ والانسان فتحوله من جزء آلي أو ذري ، الى قوة تتحكم في مجرى الاحداث . لذلك ، نجد أن العنف كان يرافق المواقف الانقلابية دائماً ، لأن تحويل النسي الى مطلق يعني ارغام الأشياء والأفراد على الانضباط في صورة الانقلاب ، أي في صورة تتجاوز حدود امكانات الواقع ، مما يولد ، بدوره ، الهدم الضيف .

ترجع انقلابية كل ايدولوجية الى ارتكازها على مبدأ أساسي ، تحاول به أن تفسر كلية الوضع الانساني . وبما أن هذا المبدأ يضيق عادة وضرورة بهذا الوضع الذي يتجاوزه، وبما أن النواحي أو المظاهر الأخرى التي لا يضبطها لا تموت أو تزول ، لأنه يرفضها أو يتجاهلها ، بل ترجع وتحاول فرض ذاتها ،

فان الانقلابية الايديولوجية ، وان استطاعت أن تفرض ذاتها في ابتداء الأمر ، فانها تمعز عن الاستمرار طويلا ، فتجد نفسها مضطرة في النهاية الى المساومة مع القوى التي بقيت خارجها ، وبذلك 'تفسح المجال لظهور ما يناقضها ويزيلها نهائيا . تلك هي قصة الحركات الانقلابية في التاريخ ، وهي قصة تتميز بتريديد محزن أليم ، يشكل في الوقت ذاته أكثر متناقضات الوضع الانساني حدة .

هذا النزوع الى المطلق في الايديولوجية الانقلابية يعبر عن شوق الانسان الى الخلود والمعنى في وجوده . تلك خاصة رافقت ، في شطريها ، الانسان في شق أطواره وهو يحاول أن يتجاوز متناقضات الحياة وعدمية التاريخ . فأمام العدمية التي لا تظهر أي اعتبار له كفرد ، وامام متناقضات الوضع الانساني والحياة التي تبعثره ، وتجزئه ، ولا تتكشف عن أي معنى عام ، يشور الانسان ويتمرد ويحاول اعطاءها قصداً ومعنى .

*

تكن المتناقضات الأساسية ، التي ينطوي عليها الوضع الانساني ، وراء كل ايديولوجية انقلابية ، في نزوعها الى المطلق ، أو في اتخاذها موقفاً مطلقاً أمامه . فجميع محاولات الانسان الأساسية ، وليس فقط سلوكه الايديولوجي الانقلابي ، تعتبر عن صراعه معها وشوقه الى تجاوزها . يرى فروم أن أي مجتمع أو نظام أنشأه الانسان ليس سوى «محاولة» في حل التناقض الأساسي في وضعه ، ذلك التناقض الذي يحمله بشر بأنه ، في آن واحد ، جزء من الطبيعة ومنفصل عنها . انه كحيوان ، يتميز ببعض الحاجات الفيزيولوجية التي يجب أن تجد حلا ، وكل إنسان يتميز بالخيال والعقل والوعي . نجد ، في هاتين الناحيتين ، الأوضاع الاساسية التي تميز وضعه ؛ لذا فادراك تركيبه النفسي يجب أن يبنى أولاً على تحليل حاجاته التي تنبثق من أوضاع وجوده . أما هاته الحاجات فخمسة في رأيه : الحاجة الى التجاوب الانساني ، الحاجة الى تجاوز وضعه ، الحاجة الى جذور أو الى تأصل في الوضع الانساني ، الحاجة الى ذاتية ،

والحاجة الى إطار عقائدي .

تجد هذه الحاجات كلها تحقيقاً في الايدولوجية الانقلابية التي تحاول دائماً ان تحقق نجاحاً اصيلاً ، أن تجعل الانسان يتجاوز وضعه ، أن تعطيه جذوراً في الوضع الانساني ، أن تنمي فيه ذاتية محددة ، وان تعطيه مرجعاً عاماً يقيس به الحياة . وهي ، ان استطاعت ذلك ، فلأنها تعتمد تفسيراً مطلقاً للوضع الانساني ، اي تفسيراً يكشف عن حقيقته النهائية ، او ما يمكن ان نسميه بالطبيعة الاساسية التي تسوده .

الانسان كائن متناه ، يرى نفسه خاضعاً من جهة كالحوان ، لأحداث وضرورات الطبيعة ، ويتميز من جهة أخرى بالحرية والقدرة على تصور عالم لانهائي . من جهة ، يعي الموت وينحضع له ، ويتجاوز من جهة ثانية الموت ويبتكر الخلود . مشكلته فريدة ؛ فهو كائن يعيش وجدانياً وغريزياً في آن واحد ، محدود ولكنه يحس اللانهاية في نفسه ؛ آني ، ولكنه في شوق دائم الى اللامحدود ؛ يرى نفسه ممزقاً بين العلم والضمير ، بين القوانين المادية والقوانين الاخلاقية ، بين العمل والتأمل ، بين الذات والعالم ، بين الضرورة والحرية ، بين الموت والخلود ، بين الفكر والارادة ، بين العقل والمشاعر ؛ ويرى ايضاً ان نحو احد الطرفين يتم بشكل معاكس للطرف الآخر ، وان ازدياد او اتساع الواحد لا يقارب او يوحد بين الاثنين ، بل يجعل الطرف الآخر اكثر بُعداً او هامشية ، وأقل قيمة من الآخر . لهذا لم يكن من الغريب ان نرى ان المتناقضات الاساسية في الوضع الانساني قد قادت كثيرين من المفكرين ، من أمثال فابريسيش والذين حققوا درجة عليا من الوعي ، دون ان يجدوا حلاً لها ، الى انهيار عصبي او الى الجنون .

هذا ما جعل هيجل يرى ان الفلسفة تنشأ من متناقضات شاملة جامعة تسود الوضع الانساني ، وتجعل تاريخ الفلسفة تاريخ متناقضات اساسية بين العقل والارادة ، بين الروح والجسد ، بين الادراك والايمان ، بين الحرية

والضرورة . انها متناقضات ظهرت حديثاً بوضوح اشد بين العقل والحس ، بين الذكاء والطبيعة ، بين الذاتية والموضوعية .

تظهر عظمة سارتر في محاولته التعبير عن الميل الاساسي في توحيد ثنائيات او متناقضات الوضع الانساني ، التي كانت تسود الفكر الغربي ، كثنائية المثالية والمادة ، او العقل والمادة ، ثنائية الحقيقة والمظهر ، ثنائية العقلانية واللاعقلانية ، ثنائية الحتمية وحرية الارادة .

رأى فرويد أن هناك ثلاثة مصادر لآلام الانسان : قوى الطبيعة المتفوقة علينا ، الانحلال كصير لأجسادنا ، عجز وسائلنا في تنظيم العلاقات الانسانية في العائلة ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ ولكن الوجه الآخر الذي نسي فرويد أن يملئه هو أن تلك المصادر تولد الألم للإنسان ، لأنه كائن يحاول أن يسود قوى الطبيعة فيعجز ، ويحاول أن يسود الموت وانحلال الجسد فيعجز ، ويحاول أن يوحد بين العلاقات الانسانية فيعجز .

يصح تعريف الانسان بالكائن الثنائي . فهو شبيه بالآلهة من جهة ، وهو قرين الحيوان من جهة أخرى . كشف كثيرون من المفكرين ، أمثال دوستوفسكي ونيقشه وكياركجارد ، ومن قبلهم باسكال ، عن هذا التناقض ، وعبروا عنه بألم . الانسان كائن غير كامل ، ينطوي على مظاهر ضعف كثيرة ، ولكنه يحمل في الوقت ذاته امكانيات كبيرة في توسيع كاله ؛ فهو كائن غير ثابت ، غير محتوم في حالة معينة ، فهو اذن كائن متحول ، يحاول أن يتجاوز ذاته . تدور مأساته دائماً حول فشله المستمر في محاولاته الدائبة الدائمة بهذا الشأن .

نجد هاهنا الجذور النهائية التي ترجع اليها الايديولوجية الانقلابية ، الجذور التي تتجاوز الاسباب التاريخية الاجتماعية السياسية المباشرة التي تنشأ منها ، والتي قد ترجع الى ما ينطوي عليه الوضع الانساني ذاته من متناقضات ، ومن مشاكل وأزمات ، ومن مأس وآلام ، ومن علامات استفهام ، أو قد تعود الى متناقضات ذاتية داخلية ، أو الى ميل الفرد في تجنب الموت ، أو الى حنينه

العميق الى شيء ثابت ، أو الى الخلود ، أو الى تجاوز ذاته . بيد أنه يصعب في الواقع ، التمييز بين الطرفين ، أو اعتماد الواحد دون الآخر . ان عدداً كثيراً من الفلاسفة والمفكرين وجدوا في المتناقضات تلك أسساً أولى لكل معرفة ، ولكل فلسفة ومذهب .

تميش الفلسفة ، من افلاطون إلى هوبتيد ، في ظل هذه المتناقضات الاساسية ، من فرح وحزن ، من خير وشر ، من وضوح وغموض ، من وحدة وانفصال ، من ثبات وتغير ، من حرية وحتمية ، من تعدد ووحدة ، من عظمة وتفاهة ، من الله والعالم . تتجمع مثل الانسان حولها ، بينما يظل العالم دائماً فريسة الالغاز التي تطوي عليها .

عبّرت السورتيالية خير تعبير عن ذلك الازدواج وتلك المتناقضات التي تسود الوضع الانساني . فعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر الصورة التي أعطاها لوتريامون في شخص مالدور ، الذي يمثل ، في الواقع ، البطل السورتيالي بشكل واضح . فهو إنسان لا يزال قريباً جداً من الامور التي كانت يشارك فيها في الوجود الحيواني . فهو في وسط الطريق ، بين نوعين من الكائنات ، الكائن المادي المحض ، والكائن الروحي المحض . وهو موزع بين مادة وروح ، يمتد في نفس الوقت باتجاهين ، نحو الله ونحو الحيوان . وبما ان لوتريامون يريد إظهار الناحية السفلى ، ولا عجب في ذلك ، والمصري دور حول هذا المحور ، فقد ركز اهتمامه عليها ، وجعل بطله يعتبر عن غرائز الشر أكثر من مبول الخير والاتجاهات الروحية . وهذا يعني أن مالدور يشعر أنه اقرب الى الحيوان ، الى الشر ، الى القسوة . فهو يعيش من الحيوان ، ومن الشر ، ومن القسوة . ولكننا نراه من جهة اخرى يتألم من تحوله الى حيوان ، بينما تدفعه ذاكرته الى التشوق لتقليد وماواة الله . تلك الثنائية السورتيالية التي تتأرجح بين قطبين : المادي الحيواني ، والروحي الإلهي ، تمثل تأرجح الوضع الانساني ذاته .

يرى الانسان بعقله ويحيا بمشاعره ، فينشأ تنافس ألم بين الاثنين . إن

الحياة شيء ، والمعرفة شيء آخر ، ومن الجائز القول بأن كل شيء حي ليس فقط لاعقلانياً ، بل ضد العقل ، وإن كل شيء عقلاني هو ضد الحياة . هذا التناقض هو ، حسب رأي أوامونو ، مصدر الحياة كأساسة .

يحدد الانسان نفسه مخلوقاً دون إرادته ، وكأنه قدف به الى العالم دون علم منه ، ينظر الى ما حوله ، فيرى القوى المناوئة له ، يتطلع الى ما يحيط به فلا يرى انسجاماً أو وضوحاً في الاشياء . ولكنه في الوقت ذاته يحس بميل الى الكشف عن هاته القوى ، عن معنى تلك المتناقضات ، عن معنى وجوده ، عن التاريخ ومآله . من هذا التناقض بين وضع الانسان في العالم ، وبين شوقه الى تفسير العالم ، تنشأ المشكلة الاخلاقية الميتافيزيقية في تحديد علاقة الانسان بالعالم ، التي يحاول الانسان فيها أن يحرر وجوده من المتناقضات ، وأن يحقق الوضوح والانسجام والمعنى ، حيث لا يرى وضوحاً أو انسجاماً أو معنى . إن أكبر حاجز يحول دون الانسان ودون الإبداع والخلق ، دون المواقف البطولية ، هو في الانقسام الذاتي الذي يعانيه . فالانسان المنقسم على ذاته يعي ذاته كفكر أو كشخصية ، ولكن ليس كقوة دافعة ، وشوق ملح الى الحياة وسيادتها . الايديولوجية الانعقابية هي الطريق الى تجاوز ذلك الانقسام الذاتي ، والى التأثير في الحياة وسيادتها .

إن أكبر أضرار الانسان هي تلك التي تتميز بجدّة ذاتية كبيرة ؛ وأشدّ أعدائيه هي تلك التي ينقصها القصد ، وتضيع عن إرشاد القصد الكبير ، وتتخبط في فراغ لا يعرف وضوح الاتجاه . في هذه الفترات يعاني الانسان ذاته « كفراغ » ؛ أما في الفترات الاولى ، فإنه يتجاوز ويعلو على الفراغ ، فيحسّ بأنه جزء من الحياة ، أو من قوى الخلق فيها ، وأنه حركة دافقة من الامتداد الذاتي .

*

يهرب الانسان ككائن عقلاني من الوضع الخارجي الطبيعي الذي يحيط به ، ولكنه ينجو عن التحرر منه ، لأنه يستمر جزءاً من العالم الذي يعيه . فهو كائن يستطيع أن يؤكد دنيا وجدانية باطنية مستقلة عن هذا الوضع ؛ ولكنه لا

يستطيع أن يخرج من معاناة العالم كشيء ثقیل مظلّم يرهقه ويمزقه .
 ترى سيمون دي بوفوار في تأملها للمجتمع الحديث أن الناس يشعرون
 فيه ، أكثر من أي وقت مضى ، بوضعهم كغز . فهم ينظرون الى الانسان
 كقصد مطلق ، يجب ان يتجه كل شيء اليه ، ولكن الضرورات العملية
 تفرض عليهم ان يعاملوا بعضهم البعض كأدوات وأشياء . ثم انه كلما اتسعت
 سيادتهم وزادت ، وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى لا يستطيعون ضبطها .
 فعلى الرغم من انهم أسياد القنبلة الذرية ، ترى أن هذه القنبلة قد أصبحت
 تهدد بتدميرهم .

أما في كلامها عن المجتمع الشيوعي ، الذي يحقق فيه الانسان ما يصبو
 اليه من مصالحة عامة بين الناس ، فانها تقول ، وهذا تنطق باسم الوجوديين
 كلهم ، ان هذا الحلم مستحيل ، لأن الانسان هو كائن نقي ، كائن يتبلور
 « كينونته » في الرفض والنفي . فليس من ثورة اجتماعية أو تحول اخلاقي أو
 عقائدي ، يستطيع ان يُزيل تلك الخاصة التي تنشأ فيه باستطاعة الانسان
 أن يوجد لأنه نقص في الكينونة ، والوجود الايجابي هو هذا النقص الذي
 نتبناه ، ولكننا لا نزيله ، فبدون الحركة التي تقذف به نحو المستقبل ، لا
 يستطيع الانسان أن يوجد .

تأبى قضية الانسان ان تجد حلاً على الصعيد البيولوجي ، أو الصعيد
 السياسي الاجتماعي . إننا نعجز عن إدراكه ، إن نحن اخترلنا جميع مشاعره
 واشواقه ، فحولناها الى ميول غريزية وبيولوجية . وبرقنا المعجز ذاته ايضاً
 إن نحن حولناه الى جزء محض في تركيب اجتماعي ، أو الى الصعيد الاجتماعي
 المحض . فعلى إدراكه ان يتجاوز هذين الصعيدين ، وينظر اليه في وضعه
 الانساني العام الذي تثير فيه متناقضاته مشاعر تتجاوز اصوله الحيوانية ، وتضفي
 عليه فرديته الانسانية . ليس بإمكان حلّ جميع القضايا الاجتماعية السياسية
 أن يؤثر في ازالة هذه المتناقضات الاساسية التي ينطوي عليها الوضع الانساني .
 لا ترجع تلك المتناقضات التي تملأ الوضع الانساني ، الى قصور معرفتنا أو

تفسيرنا الفلسفية ، بل هي تعكس وضع الانسان ككائن ينقسم على ذاته ، ككائن محدود تاريخياً واجتماعياً وليس ككائن شامل جامع. فكل ايدولوجية هي نسبية ومطلقة في آن واحد، مطلقة لانها تبرز ذاتها بشكل غير مشروط، ونسبية لانها تاريخية .

الايدولوجية الانقلابية هي خروج على عالم المتناقضات التي تحيط بالانسان. ففي دنيا التحرر الكلي التي تولدها ، يحاول الانقلاب ، عن طريق الصراع ، والفكر ، والارهاب ، والاستشهاد ، والعنف ، ان يخرج من العالم الممزق المبعثر ، وان يخلق القيم التي يلتشق اليها . اما ان لا يتميز الانسان او المجتمع بايدولوجية ديناميكية ، فأمر لا يعني اعتدالاً ، بل ، في رأي جاسبرز ، فراغاً .

أثر هذه المتناقضات في الفكر الانساني ظاهر بشكل أليم عند كثير من المفكرين . فتقولته مثلاً كان في بلبلة من هذه المتناقضات والفوضى التي قادت اليها النسبية التاريخية، فحاول ان يجد ركيزة باستطاعة الانسان ان يعتمد عليها في الخروج من الفوضى ، وحاول ان يرى اذا كانت بمقدوره استخراج مجموعة من القيم المطلقة ، تتجاوز آنية الوقائع التاريخية ، ثم اعتقد ، في شوقه اليائس الى ايجاد مخرج ، ان المخرج الوحيد هو في ارادة تصميم فردية ، في عمل ايماني يماثل دور الشعور في فكر شلايهارماخر او ايمان لوثر ؛ ففعل يعطي الفرد ثقة ذاتية، يستطيع ان يرفع الانسان خارج النسبية والمتناقضات، فيضعه عند صعيد المطلق . التجربة ذاتها ظاهرة في اغلب الأحيان ، وبشكل أحد في كثيرين آخرين ، من ماكس شتارنر والفوضويين ، الى رامبو والسورتيالين ، الى سارتر والوجوديين .

تاريخية الانسان تظهر عدم تكامله ، وطبيعة الوضع الانساني تستثني منه بعض الامكانات في تحقيق كمال انساني او حل نهائي للتاريخ ، مما يؤدي الى تحول دائم ، لأن التاريخ ، في طبيعته ذاتها ، يمجز عن تحقيق اية خاتمة او نهاية ، دون تنازل الانسان عن معناه . لهذا ، يجد جاسبرز ان احدى

خصائص التاريخ الاساسية هي وجوده الدائم في حركة انتقالية راديكالية ، وأن كل شيء ثابت مستر لا يمت اليه بصلة . ان الدرس الأول ، الذي نأخذه من التاريخ ، هو استحالة الاعتماد على المذاهب والنظم التي تسود وضعنا . فالوقائع تنمو وتتطور وتتحول باستمرار ، ومن المبعث اعلان حقيقة نهائية في اي دور تاريخي . فكل ايدولوجية انقلابية تحمل اذن تناقضاً أليماً عند ولادتها ، وتبشر بمقائلي اساسية ثابتة تتجاوز التاريخ والزمان ، ولكنها تحاول تحقيقها فيها ؟ غير أن الانسان ، في جميع الازمنة والاوضاع ، عانى باستمرار « حاجة في تجاوز تلك « الانتقالية » ، وفي اعطاء التاريخ قصداً واحداً شاملاً .

هاته المتناقضات وإلحاح الانسان في حلها وتجاوزها ، هي التي تدفع به الى صعيد يتجاوز فيه الصعيد الحيواني . فهو لا يولد انساناً ، بل كائناً يتميز بإمكانات انسانية . والمتناقضات تلك هي التي تكشف عن الامكانيات وتحولها الى وقائع ، وتولد فيه حاجات ترتفع بكثير عن تلك التي ترجع الى أصله الحيواني . انها حاجات تدفعه دائماً الى اعادة ما خسره من وحدة وانسجام مع العالم ، فتعبّر عن ذاتها في مواقف عقائدية فكرية ، أو بكلمة أخرى ، في صور كلية عن العالم ، أو ايدولوجيات انقلابية ، تنشأ كمرجع عام يشتق منه التوجيه الضروري لسلوكه ، ولمعناه ، ولما يجب عليه أن يفعل .

الوضع الانساني وضع مقدر عليه الفشل والافخاق ، إن نحن نظرنا الى ذلك ، على ضوء حل نهائي لمشاكله وقضاياه ؛ ولكنه ليس ، في الواقع ، اخفاقاً أو فشلاً ، لان هذه الناحية تعطيه وحدها معنى . فحل نهائي لمشاكل الانسان ، ومتناقضات وضعه الاساسية ، ينزع عنه انسانيته ، ويحوّله الى شيء يماثل حشرات الارض ، التي وجدت حلاً نهائياً لوضعها ، فراحت تمنّيه دون متناقضات ، أي دون تحول أو تغيير ؛ لذا ، ليس من الغريب أن نرى مفكرين في هذا العصر ، كسايدنبورغ ، وهكسلي ، وكاهاك ، وأرروييل ، وسكينر وزاميان ، وغيرهم ، ينحون هذا المنحى ، لان هذا العصر عصر

ساعدت فيه ، على الأقل ، الامكانات التكنولوجية والعملية والبيكولوجية في تحقيق هذا الحل .

قد تدعو دي بوفوار هذا المعجز أمام متناقضات الوضع الانساني «فضيحة مطلقة» ، غير أن ذلك يعتبر ميزة له ، لان خروج الانسان خروجاً نهائياً الى مجتمع انساني نهائي ، يقف التاريخ عنده ، كما يرى الماركسيون والطوباويون مثلاً ، لا يؤدي الى مجتمع انساني ، بل الى مجتمع يفقد تماماً معالم انسانيته . لهذا ، بشكل التغرب alienation أو الوحدة خاصة أساسية من خصائص الوضع الانساني ، وفي هذا يصدق الوجوديون أكثر من الماركسيين ، الذين جعلوا هذه الوحدة حدثاً تاريخياً مؤقتاً وثمرة أوضاع اجتماعية مرسخة على القسر والاستئثار .

يستطيع الانسان أن يتغلب على ذلك التغرب ، ورأيناه ، في الواقع ، يحقق ذلك سيكولوجياً ، أثناء تجربيته التاريخية في تجاوز ايدولوجي انقلابي . ولكن تجاوزه كان دائماً تجاوزاً جزئياً ، لا يمتد الى جميع أشكال التغرب أو الوحدة ، وهو نسي لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً . تحاول كل ايدولوجية انقلابية أن تسبغ على مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، ولكن الصخرة التي ترتطم بها هي تركيب الوضع الانساني المعقد وتناقضاته الاساسية ، غير ان تلك التعقيدات والمتناقضات التي يولدها ، تحقق انسانية الانسان وتنميتها باستمرار .

ان ضرورة السعي والوصول الى مواقف تعطي حلولاً دائمة للتناقضات تلك ، وأشكال وحدة مستمرة مع العالم والتاريخ والانسان ، تشكل المصدر الاساسي لجميع ما يميز الانسان ، من قوى نفسية أخلاقية تدفعه الى الامام ، ومن قوى خلق وابداع تسم طابعه على الحياة .

تعتبر ايدولوجية الانقلابية بشكل خاص ، والمواقف العقائدية عامة ، عن حاجة أساسية تنبثق عن الوضع الانساني ذاته . تلك الحاجة ، الى الاتصال اتصالاً وجدانياً مع العالم والتاريخ ، الى الانسجام مع العالم في الخارج ، الى

تجاوز الحدود الفردية، والخروج من العزلة التي تقيسها ، هي خاصة مهمة ، وقد تكون الخاصة الاساسية ، في الوضع الانساني . فالصراع بين الانسان ، وبين متناقضات وضعه الانساني ، يكن وراء مواقفه المعائدية ، ووراء أجمل أنواع الخلق في الفن والفلسفة . وانا لواجدون ، في حساسية الانسان تجاه المتناقضات التي لا نستطيع الموافقة بينها ، وفي حاجته الماسة الى الوصول الى عنصر عام يشملها كلها ، محرّضاً أساسياً لخلق وابداع الانسان في شتى أبعاده .

البطل الدراماتيكي في المسرح الحديث ، كمرح سارتر ، وكامو ، وأنوي وسالكرو ، وجيراردو ، ومونترلان ، ومالرو ، انسان يبلغ اولاً درجة من الوعي يستطيع أن يمي بواسطتها المتناقضات الاساسية في الانسان ووضعه ، ولكنه يعجز عن تجاوز المتناقضات ، لانه لا يتمكن من اعتماد ايدولوجية عامة تفسر الحياة ، مما يدفعه الى وضع أليم من التمزق الذاتي الذي يزيد ، بدوره ، في حدة الوعي ؛ وهكذا يتأرجح البطل الدراماتيكي ، الذي يصور الانسان ، في حلقة مفرغة ، ويرى نفسه ممزقاً بين انحطاط جبيري ، وبين رغبة في الهرب ملحة . يعجز مرة ، ويرى ، مرة أخرى ، أن كرامته تثور في قمره مطلق فقط ، انه انسان يثور على وضعه دون جدوى ، ويرفض أن يقبله ، ولكنه ينتهي في خيبة ، لا يتبقى له شيء ، ولا شيء يدعّمه ، سوى وعيه للمتناقضات الذي يمزقه ويمزق وضعه الانساني . انه بطل دراماتيكي ينشأ محوره في الرفض .

لا تقتصر هذه الظاهرة على مسرح مفكرين علمانيين كن ذكرنا ، ولكنها موجودة ، الى حد كبير ، في مسرح مفكرين كاثوليك مؤمنين ، كبارثانوس ، وجرين ، وتشاسترتون .

هذا هو مصير الانسان الذي يحقق درجة كبيرة من الوعي ، ويعجز عن ان يجد لها قاعدة في ايدولوجية انقلابية ، تصهر متناقضات وضعه ، وتجاوزها ، وتمطيها معنى . لا يستطيع الانسان ان يقتنع بأن شقاءه ووجوده مجردان من المعنى ، وان الحياة الانسانية هي حياة عرضية . إن

اليأس ، واللاعقلانية ، والتمزق ، والام ، مظاهر تتضح في رفض الايمان بإمكان وجود سيستام او ايدولوجية انقلابية جامعة .

تتوجه الايدولوجية الانقلابية برسالتها أولاً ، ليس للذين يفتشون عن إرشاد اخلاقي ، بل لأولئك الذين ، بالإضافة الى ذلك ، يصرخون امام متناقضات الذات والوضع الانساني بيأس ، فيقولون مثل بولس : « ما اريده لا افعله ، وافعل ما أبغض » . ملأ الانسان الحضاري الحديث ارجاء دنياء ، بتدمره ويأسه وبؤسه وتمرده « امام متناقضات الوضع الانساني ، وامام الاشكال المختلفة التي يتبدى فيها . فابتداء من بابل ، وراسين ، ولا پرويار ، ولاروشوكو « وباسكال ، في القرن السابع عشر ، وانتهاء بكامو ، وسارتر ، ومالرو ، وأديموف ، ودي بوفوار ، وباكت ، ويوناسكو ، وجانه ، وبينتر ، وألي النخ ... كان هذا القلق الانساني الاليم ، إحدى الخصائص الاساسية التي ترافق الانسان الحديث .

يأتي الانسان الى هذا العالم دون ارادته ، ويتركه دون موافقة منه . فيجد نفسه بذلك ضحية قدر لا يعرف الرحمة ، ولا يعترف بمشاعره . ولكنه لا يستطيع ان يقف مكتوف اليدين امام القدر الذي يتجه نحوه بشكل مرتجل . لهذا ، فهو يحاول دائماً ان يتجاوز وضعه ، وان يبتكر له تفسيراً عاماً يلقي ارجاليته . وهو لا يستطيع ان يتقبل بالعالم دون ان يعطيه معنى ، لانه كائن يتميز بالفكر والعقل ، ويستفهم عما حوله ، وبشير قضية ما يحيط به .

إن ما تنطوي عليه الايدولوجية الانقلابية من تناقضات ، لا يعود ، لذلك ، الى تناقض في شخصية مؤسسها ، كما فعل نوماد وغيره ، مثلاً ، بارجاع نشوء الاشتراكية الديمقراطية ونقيضها الشيوعية الثورية . ولكنها ترجع الى المتناقضات التي تسود الوضع الذي تحارل ان تعبر عنه ككل .

فليس من شيء يبدو ، كما كتب باسكال ، ثابتاً تحت اقدامنا . إنه وضع طبيعي لنا ، وكأنه وضع ناباء ولا نيل اليه . فنحن نتعرق شوقاً الى ارض

صلبة ، الى اساس نهائي مستقر ، نستطيع ان نبني عليه برجاً يمتد الى اللانهاية . ولكن الاساس كله لا يلبث أن ينهار من تحتنا ، وتلشق الارض من امامنا عن هوة سحيقة .

تفناً الايديولوجية الانقلابية في مشهد من فوضى وفراغ يسودان وضماً انسانياً ، زالت الوحدة منه ، فأمسى غامضاً ليس من الممكن إدراكه . فهي تفناً كي "تحل" نظاماً محل الفوضى ، ووحدة محل التفكك ، ومعنى محل الفراغ ، وتتمرد على الوضع القائم ، تطالب بانهاء شره ؛ قصدها الاول لإجراء تحويل اساسي في الانسان وفي الوضع الذي يحيط به . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تعطي تفسيراً شاملاً لجميع مظاهر التاريخ والاجتماع . ولكن ، بما أن المظاهر متعددة بشكل غير محدود ، وبما أنها متناقضة بشكل لا يقع تحت حصر ، وبما أن الايديولوجية الانقلابية تحاول ، من جهة أخرى ، ان تعطي ، بتفسيرها الشامل ، وحدة عامة للأشياء والاحداث ، فإن تركيبها ذاته يقع في متناقضات . لهذا السبب ، نرى انها تولد ، مع الوقت ، انشقاقات وحركات متنافرة ، ترجع كل منها اليها ، تجدد فيها ما يبررها . أما فعاليتها ، فقد اصبح من المعترف به ، انها لا تعتمد على انجاسها المنطقي فقط ، بل ، وعلى الاخص ، على دورها الاجتماعي النفسي والوضع التاريخي الذي تنشأ فيه .

في جميع هذه التجارب الايديولوجية الانقلابية المتعددة المظاهر ، المختلفة في مضامينها ، المحدودة بالأدوار التاريخية التي تنشأ فيها ، بلوح ميل عام واحد ، ميل انساني عميق يحاول أن يعبر عن ذاته ، وهو ليس ميلاً لاوعياً أعمى كإرادة الحياة في فلسفة شوبنهاور ، أو اللاوعي في الفرويدية ، بل هو ميل موجّه ينحو الى شيء يخالفه الابهام والوضوح ، ويمكن تسميته بإرادة الخلاص ، أو بإرادة مصير جديد .

ليس باستطاعة التحوّل التاريخي الذي تذوب فيه كل ظاهرة من مظاهر التاريخ ، أن يعطي الانسان القيم التي يحتاجها لسلوكه ، ولكن الحياة

بدون هذه القيم ، لا تستحق ان نحياها ، أو بالأحرى يصعب علينا ان نحياها .
إن الايديولوجية الانقلابية هي محاولة من قبل الانسان في تجاوز هذا التحول المستمر .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني زوال الحواجز التقليدية التي كانت تحد
« الأنا » ، وانبثاق وضع تتجاوز « الأنا » فيه الفردية ذاتها ، في حقيقة
انسانية جديدة ، تتجاوب تجاوباً عميقاً مع الآخرين .

لا تقتصر المواقف الايديولوجية الانقلابية ، بجميع خصائصها الاولى التي
تحاول هذه الدراسة الكشف عنها ، على جماعة أو ثقافة ، أو طبقة دون
أخرى . فهي ، من هذه الناحية ، تتجاوز الوضع التاريخي ذاته ، وتنشأ من
من الوضع الانساني الاساسي الذي يعاينه الفرد في جميع أدواره ، وفي جميع
تناقضاته ، وفي جميع مراحلها . فالايديولوجية الانقلابية هنا ، تمثّر عن ميول
وأشواق انسانية ، تبدأ من معاناة الانسان لوضعه ، وترافقه في تمرده على هذا
الوضع ، وعلى تناقضاته .

لم يكن غريباً ، لذلك ، أن نشهد نشوء الايديولوجيات الانقلابية بشكل
متتابع ، أثناء تجربة الانسان التاريخية؛ تعيد ذاتها في تركيب أساسي واحد،
وفي مزاج أو نفسية ثورية متألّفة. جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما تغيرت
في مضامينها وتفاصيلها تعبر بطرق مختلفة، عن شوق الذين يعانونها الى عالم جديد
أفضل ، وإلى جواب شافٍ لقضايا أساسية ، يثيرونها حول وضعهم في الحياة،
الوضع الانساني لا الوضع التاريخي فقط . انبثاق الايديولوجيات بهذا الشكل
المستمر ، يعبر عن غمرد أو تدمير لا نهائي يعيد ذاته ، وهو انما يفعل ذلك ،
لأن أشواقه تدفعه الى أجوبة وحلول شاملة نهائية ، والوضع الانساني التاريخي
يأبى عليه تلك الأجوبة . فهناك في الوضع الانساني ، قضايا لا يمكن حلها أو
الاجابة عليها ، وتمثل مثلاً في الموت ، في الشيخوخة ، في الألم ، في الوحدة
في استحالة التجاوب الانساني التام ، في سر العالم ، في سببه ، في طبيعته ، في
بدايته ، في سيره ، في لانهيته ، الخ ... أما في الوضع التاريخي الاجتماعي ،

فانها تتمثل باستحالة تحقيق شوق الايديولوجية الانقلابية ، الى حل جميع المتناقضات. الايديولوجية تشتاق الامتداد الى جميع الناس، ولهذا 'تقتل' طالما يبقى خارجها أناس لا يمتد روحها اليهم أو منطقها . فهي تحاول أن تشمل جميع قضايا ومشاكل ذلك الوضع ، لذا فالحقاي والمشاكل التي تبقى دون حل ، تنقضها .

تمجز الايديولوجية الانقلابية إذن عن تحقيق مصيرها الجديد الخالد ، لأن الناس على الأقل يتوالدون ويموتون ، ولأن الحدود الإنسانية ذاتها تأتي عليها التحقق النهائي .

يوحي تنابع الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ، واتخاذها شكلاً متائلاً ، بشيء من التردد الرتيب ، الذي يعود ، في الواقع ، إلى وضع انساني متماثل يكن وراء أوضاع التاريخ المتغيرة ، وإلى ميول أساسية تميز الانسان في وضعه الانساني ، وتعبّر عن ذاتها بالتمرد الايديولوجي الانقلابي ضد الفوضى ، ضد الظلم ، ضد التفكك ، ضد الاستتار ، ضد البؤس الخ ...

تعترف كل ايديولوجية انقلابية ضمناً أو صراحة ، بأن الحياة تجدد معنى لها فقط ، إن هي 'وُفِّقَتْ' إلى وضع ذاتها في خدمة حقيقة لا نهاية لها . نجد في كل ايديولوجية انقلابية ، لذلك ، تشاؤماً أساسياً حول الوضع القائم ، وهي ، في الواقع ، تستحيل دون التشاؤم ذلك . غير أن ذلك التشاؤم حول الحاضر ، يتجاوز ذاته بتفاهل يمتد الى المستقبل .

الانسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع أن يجبا في الحاضر ، بل يجد نفسه دائماً يثير اسئلة وقضايا أساسية ، حول قدره وقدر الإنسانية ، وحول معنى الحياة ، ومعنى علاقاته مع الانسان ومع الكون ، وحول بدايته ونهايته . قدل تجارب الانسان المعنائية التاريخية بوضوح ، على ضرورة انبثاق موقف ايديولوجي عام ، يعتمد الفرد في علاقته مع الوضع الانساني . فهو يحتاج الى معنى في وجوده ككل ، وإلى تركيز وتوحيد ذاته في مفهوم عام ،

منسق حول الوجود . ان ما قاله أرسطو ، من ان كل فرد يتبع فلسفة ما ، عن وعي او غير وعي ، لا يزال صحيحاً .

ليس من كائن انساني لا يحاول جهده ، بعد ان يبلغ درجة معينة من النضوج والوعي ، كي يجد بعض المبادئ التي تعطي وجوده معنى ووحدة ، وعالمه انسجاماً ومنطقاً . يستطيع الأدب الحديث ، ممثلاً في اشد اعلامه بروزاً من أمثال إيبسن ، ستيندبرغ ، جاكوبسن ، بارجن ، دانترينو ، مونترلان ، جيد ، مالرو ، كامو ، سارتر ، بيراندلو ، أنوي الخ ... ان يقف وجهاً لوجه ، وباستمرار ، أمام الوضع الانساني ، فلا يرى فيه سوى لغز ، ومتناقضات ، وسرّ مغلوق ؛ فيعبر عن ذلك بتشاؤم وألم حاد ، ويصف الوضع بأنه وهم كلي ، او فنح 'نصب' للانسان . ويستطيع ان ينكر إمكان تفسير او ضبط ذلك الوضع ضمن سيستم عام ، ولكنه لا يستطيع ان يعمّم موقفه هو . لا يستطيع الانسان بصورة عامة ان يعاني الوضع الانساني بهذا الشكل ، بل يتشوق الى اعطائه معنى وتفسيراً عاماً . قد يتمكن المفكر او الفنان أو الفيلسوف ان يحيا ضمن الموقف الذي لا يرى في الوجود سوى تجاربه الفردية ، ولكن الفرد المادي لا يتمكن من ذلك . موقف ذلك الأدب لا يفرض ذاته بشكل شامل ، ولا يستطيع ان يحل محل السيستم او الايديولوجية الانقلابية . قد يقبل بالمتناقضات التي لا حل لها ، ويؤمن بأن الحياة جميلة ، لأننا نحيا دون ان نتعرف الى معنى لها ، ينكر جميع المواقف الايديولوجية كإسطير ، ويعلن فكراً لا يحمّد ابداً ، بل يظل متحرّكاً مفتوحاً ؛ بيد ان الانسان بصورة عامة يرى ما رآه كامو : « ان أهم قضية يواجهها هي معنى الحياة » .

ظهور الايديولوجية الانقلاية

ان الكشف عن طبيعة الوضع الذي تظهر فيه الايديولوجية والديالكتيك الذي يسوده ، يكشف في الوقت ذاته عن سر نجاح الايديولوجية ، ويزيد من وضوح معناها وخصائصها ودورها . هذا الوضع هو عادة وضع تكون قد امتحت فيه قوة الايديولوجية التقليدية ، فانكشت وانحسرت وأصابها افلاس عام وعجز واضح ، عن متابعة أو بماشة أو تمثّل قوى التاريخ الجديدة . انه وضع تخسر فيه الايديولوجية كل كفاءة عن جذب وسحر الناس . في هذا الفراغ العقائدي العام ، يتشوق الناس الى احياء تجاوبهم مع العالم ، والى استرجاع وحدتهم مع التاريخ ، فيعتمدون ايديولوجية انقلاية تحقق التجاوب ، وتحقق الوحدة .

رافق هذا الوضع ، بما يتميز به من خصائص وقوى معينة ، ظهور جميع الايديولوجيات ، القديمة منها والحديثة ، في شكلها الديني « الفعلي » وفي شكلها العلماني . لقد تهافت الناس على الليبرالية أو الشيوعية أو النازية ، كما

توافقوا على المسيحية سابقاً ، لأنهم كانوا يعاشون ويحيون الأوضاع التي تولد
الايان الصحيح . فالايديولوجيات الانقلابية الحديثة كسبت الايمان لأنها
حققت في ذاتها ، وأعطت الناس كل ما يحتاجونه في أدوار سادها التفكك
العائدي الروحي ؛ وفيها استرجع هؤلاء ما خسروه من قاعدة يتركز عليها
وجودهم ككل ، ثم وفّقوا الى شيء يموتون من اجله ، ويحيون به . لقد
وجدوا فيها مصدراً يعطي معنى لحياة كانت قد أصبحت هامشية وغير مجدية ،
ولاه يتجاوزون به فردية جوفاء ، مخرجاً من كبس سيكولوجي روحي كانوا
يختنقون به ، مرجعاً يرجعون اليه حياتهم ويقيسونها به ، قصداً يركزون عليه
مشاعرهم وحاسمهم ؛ أي أنهم ، بكلمة أخرى ، وجدوا ديناً جديداً . يجب
إذن ألا نعجب من نجاح الايديولوجيات الفريسة ، فهو أمر طبيعي محتم ،
بسبب الوضع الذي تنشأ فيه . أما الظاهرة الأساسية التي تستوقف النظر فهي
ضرورة وجود الايديولوجيات بشكل أو بآخر ، عن طريق غيبي أو
عن طريق زماني علماني . تنشأ الايديولوجية الانقلابية في وضع انتقالي ، أي في
وضع يسوده تفسّخ شامل يزيل وحدة الذات أو الحس بانسجام ذاتي ، لأن
الفرد يحتاج ، في تحقيق ذلك ، وحدة قصد عامة ، تأتي نتيجة وحدة باطنية
وجدانية هي نتيجة وعي عام لما يريده الفرد في الحياة ، أي نظرة عامة الى
الحياة ، أو نشوء ايديولوجية انقلابية .

قاعدة الانطلاق في الايديولوجية الانقلابية هي الاعتقاد بأن المجتمع قد
وصل الى نقطة ، في مجراه التاريخي الخاص ، ضاقت عندها آفاقه ، وانكثت
امكانياته ، وأصبح من المستحيل متابعته ، وأن حياته وفعالته تفرضان تجاوزه
وتجديده على صعيد تاريخي جديد . لذا ، كان ظهور الايديولوجية يعني ظهور
وضع يخضع لازمة كلية ، لا يثير قضية هذا أو ذاك النظام ، بل قضية وجود
الانسان ككل . تفرض الازمة الكلية إذن حلاً كلياً . وما الايديولوجية
الانقلابية سوى ذلك الحل .

لا تستطيع ايديولوجية انقلابية جديدة أن تؤكد ذاتها ، وتنافس فعالية

كبيرة ، الا بعد أن تكون الايديولوجية التقليدية التي تقدمتها في الوعي العام قد استنزفت قواها وحقت ذاتها في التاريخ . فمن السخافة حقاً الظن بأن أية حركة أو ايديولوجية انقلابية تستطيع ، مهما بلغت قوتها ، أن تجري تحولاً انقلابياً عندما تريد هي . يصبح انقلاب من هذا النوع ممكناً في مراحل معينة فقط ، يتحقق فيها المحلل عام ، وتسودها الأزمات النفسية والفوضى السياسية . تحاول الايديولوجية الانقلابية عند ذاك اراحة الفرد من القلق الذي يعانيه ، ومن اليأس الذي يولده في نفسه وجود خسر معناه ، فتحاول بقوة تأكيدها الانقلابي أن تحول دون امتداد الشك أو ظهور القلق واليأس والخوف ، بما تبشر به من كل جديد يمثل معنى الحياة .

ينبثق ظهور الايديولوجية الانقلابية في دور اشتد فيه اليأس من الوضع القائم ، اليأس الطاغى الذي يولد أمل الايديولوجية الانقلابية . تتماثل أوضاع الأمل في وصف كُنْثت مع أوضاع اليأس ، والأمل الصحيح يولد ، حسب رأي كارل بارث ، عندما يزول كل أمل . يعرف الانسان اليأس ، ويعاني اليأس ، ويسقط في أحضان اليأس ، ولكنه كائن يعرف ويستطيع أيضاً أن ينتصر على اليأس ، وذلك بمساعدة الايديولوجية الانقلابية التي هي من أقرب الطرق المؤدية الى النصر . يدل اجتياح المانيا بموجة عامة عنيفة من الانتحار ، بين الحربين العالميتين ، بشكل بارز ، على الوضعية النفسية الفكرية التي تسبق ظهور الايديولوجية الانقلابية .

إن الشيوعيين الذين انضموا الى الحزب الشيوعي ، نتيجة دراسة مؤلفات ماركس وأجلز ، أو الذين انضموا الى النازية ، الليبرالية ، اليعقوبية ، أو المسيحية بعد أن يكونوا قد قرأوا ودرسوا مؤلفات المؤسسين ، يشكلون قلة ضئيلة محدودة تكاد لا تذكر . فهم يعتقدون المذهب أولاً لأنه يقدم لهم مخرجاً من الوضع الانتقالي الذي يفيض بالتناقضات والتمزق واليأس والتفكك ، ومن ثم يقرأون الكتب المقدسة .

لا يقتصر الموقف الثوري في السورالية ، الذي جعل من أتباعها أناساً

مستعدين ، أن يولوا ثقهم لأية ثورة كانت ، طالما أنها توفر لهم مخرجاً من العالم الرتيب الذي يحبون فيه ، وتحقق خلاصهم من عالم اللسوية والقيم البورجوازية على السوراليين وحدهم ، بل هو في الواقع ، خاصة عامة تميز جميع المواقف الانتقالية ، في مراحل التاريخ الانتقالية . ليس الحياة ذاتها القصد الأول في هذه المواقف ، بل هو تفسير عام للحياة ؛ والايديولوجية التي تعبر عن الأوضاع الانتقالية ، لا تكسب ولاء الناس بعنصر الحقيقة أو الطابع العلمي ، ولكن بصفتها تبلور حاجات عاطفية ، أخذت تسود الناس في هذه الأوضاع ؛ انه عنصر ثانوي جداً في الايديولوجية الانتقالية ، لان هذه تعلن أولاً عن تصميم على العمل ، وتصميم على معالجة وضع متازم منهار أصبح لا يُطاق .

تولد التحولات الاجتماعية التاريخية وضعاً أو إمكاناً ثورياً ، يتبلور في حينه بايديولوجية انتقالية . لا ترجع الاسباب البعيدة للانقلابات الكبيرة الى الايديولوجية التي ترافقها ، ولكن تطوراتها والنتائج التي تؤدي اليها ، لا يمكن ادراكها وتفسيرها دون الرجوع الى الايديولوجية التي تكن وراءها ، لأن هذه الاخيرة هي التي تحدّد طرق وأساليب العمل الانتقالي ، والنشاط الانساني الذي يتوفر للعمل والقرارات النهائية التي تقود الانسان الى قبول الموت بدلاً من البقاء . فالايديولوجية الانتقالية هي التي تعطي شخصية للوضع الثوري الانتقالي ، وهي التي تنقله الى صعيد التحقق السياسي المادي ، في دنيا جديدة . حدثت الثورة الشيوعية مثلاً ضد الايديولوجية البورجوازية ، قبل الثورة ضد سيادة البورجوازية المادية والسياسية وبشكل مستقل عنها . وفي القرن الثامن عشر ايضاً ، حدثت الثورة البورجوازية الفكرية ضد الاقطاعية والملكية المطلقة ، قبل انفجار الثورة الاجتماعية . وهكذا ، في حركة الاصلاح الديني ، سبق التمرد الفكري العمل الثوري . تطالعنا الظاهرة ذاتها في جميع الانقلابات . وكان هناك دائماً ، قبل التمرد الفكري ، وضعية انتقالية ثورية هيأت له ، فكانت مسؤولة عن فعاليته . كثيرون هم الذين شرخوا مع هاین ، مثلاً ، كيف أن الثورة الفلسفية تحققت لمانيا قبل ثورتها السياسية ،

وكثيرة هي الكتب التي تشرح كيف ان التيارات الفلسفية والفكرية ، ابتداء من لوتر ، هيات الطريق ومهدته أمام النازية ، فخلقت لها تدرجياً الجو الفكري الروحي الملائم لظهورها .

يتبها كل انقلاب كبير في مجموعة ، او بضعة فرضيات ، تحدد في شكلها كايديولوجية عامة ، جميع مظاهر وابعاد الانقلاب . فاذا كان الانقلاب الشيوعي قاد روسيا الى ما هي عليه اليوم ؛ فليس لان ضرورة تاريخية فرضت ذلك ، او منطقاً اجتماعياً مستقلاً جعلها تتجه هكذا ، ولكن لأن قادة الانقلاب الشيوعي استخدموا وضعية انقلابية عامة ، نشأت بشكل مستقل عن ارادتهم ، فعبروا عنها بالاعتماد على الماركسية . ان روسيا هي ما هي عليه اليوم ، لأن قادة الانقلاب آمنوا بالماركسية إيماناً تاماً ، ومنحوها ولاهم التام ، وجعلوا فيها القاعدة التي ينطلقون منها في ترجمة الأحداث ، واعطائها منطقاً ووحدة ، في وضع انقلابي ملائم . انهم ، بوسائل تعتمد العنف ، والتثقيف ، والدعاية ، والارغام ، جعلوا الآخرين يقبلون بالماركسية ، ويؤمنون بها ، وينفتحون للنظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الخ ... التي أرسوها باسم الماركسية والرجوع اليها . كانت الوضعية الانقلابية العامة ، التي ظهرت في روسيا ، اثناء الحرب العالمية الاولى ، العنصر الأساسي العام في قيام الانقلاب الشيوعي ، ولكنها لم تكن من صنع الحركة الشيوعية ، ولم يكن فيها شيء يقود الى الانقلاب الشيوعي ذاته ، ولكن اعتماد الشيوعيين على الماركسية اعددهم لبورتها وتشذيبها وتهيتها . لذا باستطاعتنا ان نردد مع نورثروب بأن الايديولوجية الماركسية ، كما تتجدد في اعمال روسيا الشيوعية المعاصرة ، وفي أشكالها الاجتماعية ، هي من اعظم الامثلة الفريدة في التاريخ ، على الطريقة التي استطاعت بها نظرية فلسفية ، من اكثر النظريات تجريداً ، خلقها فرد واحد ، كارل ماركس ، أن تحدد فيما بعد ، الوقائع والنظم الاجتماعية ، وان تبلور النظام الاقتصادي .

كان تكامل الايديولوجية الانقلابية ، الذي يبشر بعالم جديد يلغي ويزيل

الوجود التقليدي ، ويبدأ بدنيا جديدة ، يحقق فعاليته تدريجياً بتكامل
الوضعية الانقلابية ، وكان مفكرو الايديولوجية وفلاسفتها يؤثرون في حياة
الناس الفكرية والوجودية ، ليس لان هؤلاء يفهمونهم ويقتنعون بأرائهم ،
بل لانهم يعبرون عن تحولات كبرى في الصورة التي يرمونها عن العالم . لهذا
السبب ، رأى البعض ، كاريكسون ، ان مأساة الفلاسفة المفكرين تبرز في
انهم ليسوا فقط قادة بل ضحايا الايديولوجيات التي يخلقونها ؛ وهم ضحاياها
لأنها ترتبط بالوضعية الانقلابية التي تنشأ وتتحور بها ؛ مما يدل ايضاً ، وبشكل
خاص ، على ان الوضعية الانتقالية تفرض نشوء الايديولوجية الانقلابية
وفعالياتها ، بعد ان تبلغ درجة معينة من التفسخ والتبعثر والتمزق . كان الذين
يقومون على الحركة الانقلابية يختلفون دائماً في تفسير الايديولوجية وفلسفتها
الاجتماعية . فاذا ما استطاعت شق التفسير حولها ان تكون فعالة في
التاريخ ، فما ذلك سوى لان الوضعية الانتقالية الانقلابية هي الاساس وهي
التي تغذيها .

*

الوضعية الانقلابية تفرض الايديولوجية الانقلابية ؛ لذا ، تصبح الاخيرة
فعالة ، وتنقل المجتمع الى مصير جديد ، بالرغم من أن العناصر التي تتكون
منها ليست جذيدة . تكون العناصر الفكرية الاخلاقية التي تنبثق منها كل
ايديولوجية انقلابية معروفة من قبل ، ولكنها لا تؤثر في سلوك الناس ويجري
التاريخ ، لأن الارض الملائمة لهكذا تأثير ، تكون مفقودة .

ينتقد سابين مثلاً الايديولوجية الفاشية ويدمج بذلك النازية والفاشية
الابطالية ، وهذا خطأ ، لأن هناك فرقاً كبيراً في الثورية الفلسفية والنفسية
بين الاثنين ؛ وهو ينتقدها في اساسها الفلسفي ، فيقول بأن ما يُسمى
بالفلسفة الفاشية شيء مبهم ، تركيب من الافكار مستقاة من مصادر
مختلفة ، وصلت بعضها ببعض ، لا تبالي بالمتناقضات ، وعناصرها معروفة منذ
مدة طويلة .

أين الايديولوجية التي لا ينطبق عليها هذا النقد ؟ ماذا يتبقى من الماركسية

إن نحن أخذنا ما اقتبسته واعتمدته ، من الفلسفة الالمانية ، ومن الاشتراكية الفرنسية ، ومن الاقتصاد الانكليزي الكلاسيكي ؟ ألم يكن ماركس نفسه القائل بأنه لم يأت بشيء كبير يتميز بالجدّة ؟ أي عنصر من عناصرها لم يكن معروفاً من قبل ؟ والانجم ؟ أين فيها الانجم ؟ وأين خلّوها من المتناقضات ؟.

لنتخذ المسيحية مثلاً ، ماذا يبقى منها إن نحن جرّدناها من التراث الوثني اليوناني الروماني ، أو من الاساطير ومن المؤثرات الدينية التي كانت تشكل المناخ الروحي آنذاك ؟ لا شك أنه من المستحيل التدليل على عنصر واحد ، نعم عنصر واحد ، لم يكن «معروفاً ، شائعاً» في شكل أو آخر قبل المسيحية .

المفكرون الذين اعلنوا عن تلك الظاهرة حول المسيحية كثيرون ، وليس فقط بين الملحدين واللاادريين ، بل بين المسيحيين المؤمنين أنفسهم . فهناك شبه اجماع عام على الاعتراف بأن عناصر المسيحية كانت معروفة ، وبواسطة الشيوع من قبل . إن كثيرين من المفكرين الكاثوليك كلويس مثلاً ، يزيدون على ذلك بالقول ان هناك فرضيات وقيم أولى واحدة تردد ذاتها في جميع الاديان والمذاهب الاخلاقية الكبرى في التاريخ .

أما فيما يتعلق بالماركسية ، فالقضية معروفة لقرّبها منا ، لا تحتاج لشرح . فتميّزها بهذه الظاهرة امر لا يُناقش فيه حالياً . وعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر دراسة لوروا القيمة ، حول تاريخ الافكار الاجتماعية في فرنسا ، حيث نجد المؤلف يدلّل ، بعد استقصاء تاريخي دقيق ، بأن جميع افكار ماركس موجودة في روسو وبرودون .

اما علاقة الماركسية بالهيجلية ، فتمطينا مثلاً واضحاً عما نعينه . تتخذ المدرّكات الفلسفية في الماركسية شكلاً اجتماعياً اقتصادياً ، ولكنها في الهيجلية تأخذ شكلاً فلسفياً . نراها في الماركسية تعبر عن نقض الفلسفة ، وإن أدّت ذلك بلغة فلسفية . يعتمد كل عنصر من عناصر الماركسية على اساس عادي

مختلف عما هو في الهيجلية ، كما انها ككل تتميز بتركيب نظري ليس بمقدوره ان يشتق من النظريات السابقة . تلتهم جميع المدركات في سينتام هيجل في النظام القائم ، بينما تتركز في الماركسية على رفض هذا النظام والاتجاه الى شكل اجتماعي جديد ، حتى عندما نصف النظام القائم . انها ، بكلمة اخرى ، توجه ذاتها الى حقيقة يمكن تحقيقها بإلغاء المجتمع فقط .

ان ما يعطي الايديولوجية الانقلابية جدتها ، ليس جودة العناصر التي تتركب منها ، عنصراً عنصراً ، بل الشخصية الجديدة التي تتقلب فيها العناصر المتفرقة ، أو بالأحرى ، الصورة العامة التي تفرض ذاتها على العناصر . أما ما يعطيها فعاليتها فيبرز في الوضعية الانقلابية التي تعبر عنها ، وفي انسجامها مع المنطق الذي يسودها ، وفي كفاءتها في التعبير عن القوى الجديدة التي تفتح بها .

كان آباء الثورة الاميركية يعتبرون أنفسهم سادة علم السياسة ، لانهم تجاسروا وعرفوا كيف يطبقون ، بجرأة ، تراث الاجيال والمصور السابقة ، لا لانهم أتوا بأفكار لم يعرفها الناس من قبل .

لم تكن وثيقة اعلان الاستقلال الاميركية مبدعة في أفكارها ، ولم يكن المقصود منها أن تأتي مجيد . لقد أشار جافرسون الذي كتب الوثيقة هو نفسه الى ذلك في رسالة الى لي ، عام ١٨٢٥ ، جاء فيها بأن القصد لم يكن خلق مبادئ أو حجج أو مشاعر جديدة .

كما ان چوش وجد ، في دراسته حول الافكار الديمقراطية الانكليزية في القرن السابع عشر ، أن هناك شيئاً يسيراً في فكر روسو لا نجده في فكر لوك . أما فكرة «المقد الاجتماعي» فترجع بمذورها الى الرومان واليونان ؛ وأعلامها ، من أمثال هوبز ولوك وروسو ، أضافوا اليها أشياء كثيرة ، غيرت معالمها ، ولكن العنصر الذي أعطاها فعاليتها أولاً كان الوضع الاجتماعي التاريخي . نتج النظام الديمقراطي البرلماني عن مبادئ ونظريات ، ورثها الغرب عن العالم الكلاسيكي ، وتكيفت مع أوضاع القرن التاسع عشر .

يؤكد كثيرون من ذوي النزعة الانسانية ، أننا لا نحتاج الى مثل ومقاصد جديدة في بناء المجتمع الانساني المثالي ، لان المثل والمقاصد متوفرة في تعاليم مصلحي الانسانية الكبار ، الذين أعطونا قيماً واحدة متماثلة للحياة الانسانية الصحيحة .

أكد بوكل ، منذ مدة طويلة ، بأن أنقى وأنبىل المبادئ الاخلاقية كانت معروفة في المجتمعات القديمة . لقد كان ، في ذلك ، يعبر عن حقيقة أصبحت اليوم أمراً معترفاً به .

تلك الامثلة القليلة التي اوردها ، تدل بوضوح على أهمية الوضعية الانقلابية في فرض ظهور و بروز الايديولوجية الانقلابية ، وكيف ان الوضعية والايديولوجية تشكلان جناحي الحركة الانقلابية . لهذا السبب ، وصف كروشه ابداع المفكرين بأنه لا ينشأ في رؤية أشياء لا يراها أحد غيرهم ، بل غالباً في التأكيد الذي يضعونه على آراء معروفة من قبل .

يقدم تاريخ الافكار الفلسفية والمبادئ العقائدية برهاناً على أهمية وضعية انقلابية معينة ، في فرض ظهور الايديولوجية الانقلابية . فعددتها قليل محدود ، ومظهر الجدة في معظمها يعود فقط الى جدة الطريقة التي تتحقق فيها ، والوضع الذي تتفاعل معه في التاريخ ، والقصد أو الصورة الاساسية التي تنتظمها . هذا لا يعني أن ليس هناك من أفكار جديدة ، أو قضايا فلسفية جديدة ، بل أن هذا النوع من الافكار والقضايا أقل مما نظن بكثير . تختلف التراكيب الكيميائية في خصائصها عن العناصر التي تتركب منها ، وكذلك ايضاً التراكيب العقائدية . فهي وإن استعارت كل عنصر من عناصرها ، فانها تختلف عنها بشخصيتها العامة التي تعود ، بدورها ، الى الوضع الانقلابي الذي تنشأ فيه . فالوضع ذاك هو الذي يعطيها معناها .

*

تنبثق الايديولوجية الانقلابية كي تعالج وضعية انقلابية معينة ، فتحاول

فما نحاول ، تحرير العقل من الشك ، والقلق ، واليأس . تتابعنا هذه الظاهرة في جميع الانقلابات ، قديماً وحديثاً ، من المسيحية الى النازية . وتتضح على الاخص في موقف المفكرين والفلاسفة الذين كانوا ينضون تحت لواها . فعلى الرغم من طابعها الذي يناقض رزانة الفكر ، وسلوكها الذي يرفض موضوعية العقل واستقلاله ، أو فردية الفكر وحرية ، كان هؤلاء المفكرون والفلاسفة يحضونها ولاهم ويقفون عليها جهدهم وحياتهم .

ثم ان المفكرين الذين حرروا فرديتهم وعقلهم تماماً فرفضوا المشاركة في أي كلة عقائدي ، كانوا غالباً ما يعانون شعوراً بفراغ هائل ، ولتده التأكيد الفردي ، فتراهم يرتدون ضد هذا الفراغ ، ويحاولون التجاوب مع موقف ايدولوجي ما ؛ ففي القرن التاسع عشر مثلاً نرى فريدريك شليجل ، وأكثر من مائة من المفكرين والفلاسفة الالمان الذين تابعوا تأكيداً فردياً مستقلاً ، يمتنعون في النهاية ، المذهب الكاثوليكي . أما الفرق « الدينية الاجتماعية » التي برزت آنذاك ، فقد كانت تكسب ولاء كثيرين من أكبر مفكري العصر ؛ فالسان سيمونيون ، مثلاً ، كسبوا ايمان أعلام كهان ، وليست ، وكارليل ، وميل ، وسانت بوف ، وجورج صاند .

تطالعنا الظاهرة ذاتها في القرن العشرين ، ولكن على نطاق أوسع . فالحركات التي أكدت على فردية مستقلة ، من سوربالية وتكميلية ووجودية الخ ... انتهت بمغازلة الشيوعية أو الاشتراكية . كذلك ، كان شأن مئات من أكبر المفكرين في الغرب ، ليس أمام الشيوعية فقط ، بل مع النازية والفاشية ايضاً . هناك أسباب عديدة مثلاً تكاثفت في انجراح النازية والفاشية ، ولكن الفراغ العقائدي الذي ساد آنذاك غربي أوروبا كان السبب الاساسي في ذلك . اما تفسيره بأنه يعود الى معاهدة فرساي ونتائجها ، او غيرها من الاسباب السياسية ، فقول عاجز عن الحقيقة لانه لا يفسر لماذا لم يلجأ الالمان او الطليان كردة فعل ، الى النظم البرلمانية او الاشتراكية اصلاحية . اما القول بأن هذا الظهور يعود الى قفجر بربرية بدائية ، عبّرت عن ذاتها بالحركة النازية او

الفاشية ، فتفسير يناقض ذاته ، لان تفجراً كهذا يعني في الوقت ذاته ، ان مداميك وتركيب الحضارة قد انهارت ، وهذا بدوره ، يدل على حدوث فراغ عقائدي . والقول بأن هذا الظهور ، كان محاولة ناجحة من قبل الرأسماليين ، لتأخير نهايتهم ، تفسير سطحي جداً ، لان الهيئات الرأسمالية وقفت ، بصورة عامة ، موقفاً سلبياً او موقفاً عدائياً ، ولان النازية ، على الاخص ، احسكت ، عند تسلمها السلطة ، الخناق على الرأسماليين لدرجة جعلت الكثيرين منهم يهربون خارج الحدود . اما الزعم بان دعاية بارعة كانت سبب هذا النجاح ، فقول مردود شكلاً لان وسائل الدعاية كلفها كانت في يد اخصام النازية والفاشية قبل نجاحها ، ثم لان الدعاية الناجحة هي التي تتجاوب مع منازع وأهواء شعبية وتعتبر عنها .

ان هجرة مفكرين في الغرب ، من امثال جيد ، وكوستلر ، وسيلونه ، ومالرو ، ورايت ، الى الشيوعية ، وعطف آخرون عليها ، من امثال سارتر وپونني ، وامتداد قسم آخر الى المذهب الكاثوليكي من امثال چرين ومارسال ، ظاهرة تكشف عن شوق المفكر الى تركيب عقائدي ما ، يربطه بالحياة ، وتدل في الوقت ذاته على عجز ايدولوجي في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية ، التي كان يفترض فيها التعبير عن الحضارة الغربية . يعتبر كوستلر عن تلك الظاهرة تعبيراً دقيقاً ، عندما يفسر سبب اعتناقه للشيوعية ، فيقول بأنه كان ناضجاً متهيئاً لها فاعتنقها ، لانه كان يعيش في مجتمع منححل ، وأن بطاقته الحزبية كانت آخر خطوة في تطور بدأ ، قبل سماعه باسم ماركس ولينين بوقت طويل .

كان الولاء الانقلابي الجديد نتيجة فراغ ايدولوجي عميق ، سبقه وهباً له . فالایدولوجية الانقلابية تدبر ، بما تنطوي عليه من استقطاب ايدولوجي في مراحل تاريخية معينة ، عن حاجة باطنية نفسية تفرس ذاتها ، ولا مفر منها . فالفرد يحتاج ، أثناءها ، الى دعم ما ينقضه ويؤكدده ، بتركيب ايدولوجية ، ترتبط ارتباطاً حياً بامكانات الوضع القائم في توليد اشكال شخصية جديدة .

حاول هوكينج وغيره ، ان يبينوا ان نشوء الفردية يرتبط مباشرة ببقطة الضمير الديني في أواخر القرون الوسطى ، وان هذا العنصر الديني هو الذي يخلق خصائص الفردية الدائمة . تبتمد نظرية كهذه عن الواقع ، لان الروح الديني روح مجموعي او بالاحرى روح يقود الى موقف مجموعي ، لا مكان فيه للفردية المستقلة الامنية هنا ، التي تلبع ، في الواقع ، انهيار الوجدان الديني او ضعفه ، ولكنها لا ترافقه . فجميع الاديان تغطي على الحياة الخاصة ، ولا تقبل ايضاً بفكرة استقلالها . فالفرد ملك للدين والمجتمع الديني فيها ، والحياة الديلية تقرر حياة الافراد ، في جميع ابعادها . اجاد كلهم في التعبير عن ذلك بدقة ، عندما جعل نشو الفردية ، والحرية الفردية ، يرتبطان بانكاش حدود المقدس ، فكان بذلك اقرب الى الواقع من الاتجاه الاخير .

يدل رجوع الكثيرين من المفكرين ، الى المذهب الكاثوليكي او الشيعي او النازي ، على الفراغ الايديولوجي ، وعلى حاجة الفرد الى اعتماد ايديولوجية شاملة بعالج بها وضعه الانساني . التبعاً كياركجاردي الى الله ، نتيجة تجربته الحية لعزلة الفرد في العالم الحديث . تجدر الملاحظة هنا ان الكثيرين من تلامذته واتباعه ، لم يلبجوا مثله الى البروتستانتية بل الى الكاثوليكية . كان الاتجاه في الماضي وحتى عام ١٨٥٠ ، نحو البروتستانتية ، ولكنه اصبح بعد ذلك يتجه نحو الكنيسة الكاثوليكية ، والسبب يعود ، الى حد كبير ، الى شمول مذهبها والى التركيب العضوي الذي يميزها ، بينما كانت البروتستانتية تنكش تدريجياً وباستمرار ، امام مظاهر الحياة ، لانها لا تنطوي على شيء يشابه النظام الجامع المحكم ، الذي يميز الكنيسة الكاثوليكية .

كان القرن التاسع عشر في حش عيفة ، لأنه لم يكن يجد شيئاً يؤمن فيه . أعطانا بانجمان كونستان الذي يعتبر عن روح العصر ، صورة واضحة عن نزوع المفكر المستقل الى الولاء الايديولوجي ، عندما قال لنا في سيسيل بأن شقاءه هو نتيجة الجهد المستمر الذي كان يقوم اثناءه بتوجيه ذاته بمفرده ؛ ثم يتابع فيقول بأنه يجد حلاً ، بالرجوع الى الايمان ، الذي يوازي كل ميزة

فردية ، كل معرفة ، كل عقل ، بتضحية كلية .

يظهر ان الخضوع لايديولوجية تعتمد الله أو التاريخ ، يرقب الفكر الذي يسير الى نهاية التمرد الفكري ، أو الذي يعاني التمرد ، كباسكال ، الى نهاية الطريق . ان الفكر الاكثر ميلا الى الشك ، يميل عادة الى اكبر درجة من الايمان . أشار جوته وبارث وأراجون ، الى تمرد لا يقف عند حد ، هدموا فيه المواقف التقليدية ، وجعلوه ينبوع تحرر كامل . ولكن جوته منح ، فيما بعد ، ولاءه للدولة ، وبارث أصبح في خدمة القومية ، وأراجون في خدمة الستالينية ، بينما انتهى عدد من السوراليين ، الذين لم يعتمدوا ايديولوجية جامعة ، في نهاية تمردهم الشامل المجرى ، الى الانتحار كفاشه وكريفل ، او الى الادمان على المخدرات فقتلتهم ببطء .

ان الاسباب التي تدفع الفكر والفيلسوف الى الولاء لايديولوجي عديدة ، أهمها :

أولاً ، وحدة الفكر وعزله في المجتمع الذي يعيش فيه ، وبالتالي شوقه الى التجاوب الانساني .

ثانياً ، معاناة دراماتيكية لأشكال الظلم والحرمان والبؤس .

ثالثاً ، وعيه اليقظ ، وشوقه الى اعطاء تفسير للتاريخ .

رابعاً ، شوقه للتأثير في التاريخ عن طريق التجاوب مع الجزء الثوري من المجتمع الذي يصنع التاريخ بحركته الانقلابية .

نجد في الماركسية ، بالنسبة الى القرن الحديث ، عاملاً اضافياً ، وهو الطابع العلمي الذي تزعمه لنفسها . لكي ندرك أهمية هذه العوامل ، علينا أن نلقي نظرة عامة على وضع المفكرين في الغرب ، فزى أولاً أنهم يعانون حالة عامة من التمسب والضجر والتبرم . قواهم الفكرية والشعورية مبعثرة مفتتة ، وكل شيء يفكرون فيه يزول كالبخار المكشوف . اما حريتهم فتتخذ شكلاً ثقيلاً متردداً ، ويشعر من يلاحظهم بأن تلك الحرية أصبحت عبئاً عليهم ؛ ومن جهة افكارهم « فانها تبقى افكاراً سطحية دون جذور انسانية ، لا يرتبط

احد بها . لهذا ، يمكن وصف حالة المفكرين في الغرب بأنها حالة انقسام ذاتي وقلق عام . ولكن الفكر الذي يمنح ولاءه لايدولوجية معينة ، وخصوصاً ان كانت انقلابية ، يجد فيها جسراً يتجاوز فيه هذه الحالة العامة ، لانها تعطي معنى لعمله ، وتبريراً لانتاجه ، وهي ، بالرغم من ابوابها المغلقة ، تضيف على المفكر حصناً يرقاه ويساعده في تحديد ذاته . ولكي ينتج المفكر ويبذل ، ويطمئن ، ويرتاح ، الى انتاجه وخلقه وابداعه ، يحتاج لاسباب عليا تحقق لفكره مايتوق اليه من معنى وتبرير . فالكثيرون من مراقبي الظاهرة تلك ، من يساري ثوري كميلاش ، الى محافظ كمولنار ، وجدوا ان النفسية الالفية او الثورية المتفائلة التي ترافق الحركات الانقلابية تجذب المفكرين اليها .

يتشوق المفكر دوماً الى وضع يزول فيه تفرّبه او الوحدة التي يعيش فيها ، والايديولوجية الانقلابية توفر له هذا الوضع ، توفر له ادراك التاريخ والتجاوب معه ، تُرجع لتفكيره الحرارة الانسانية ، تدعوه الى المساهمة بتغيير العالم وتحويله بتطبيق افكاره عليه . تجدر الملاحظة هنا بأن الماركسية حوّلت هذه الظاهرة الى نقيضها . فالاجتمع الشيوعي مجتمع تزول فيه الفلسفة ، لأنها تكون قد حلت جميع المشاكل التي تولدها . فبما ان الحرية ، والعدالة ، والحقيقة ، تتحقق فيه ، لن تعود هناك ، في تفسير لافافر ، أية حاجة لنشاط معين في تحديد الحقيقة والعدالة والحرية . هكذا تكون مشاركة المفكر في المساهمة في التاريخ ، وفي العمل على تحقيق افكاره ، طريقاً الى الغاء دوره ووجوده كفكر .

تربط الايديولوجية الانقلابية المفكر بالشعب ، وقصّل بينه وبين الجماهير الثورية المتحركة . ويتشوق المفكر ، بطريقة واعية أو لاواعية ، الى الانسجام لحركة ما مليئة بالحياة ، بود ان يصبح واحداً منها يتجاوب مع مشاعرها وأشواقها الشائنة التي انطلقت من عقلاها ، لان ذلك يعني تجاوزاً لمزلته .

*

يقدم الانسان الطاعة والولاء للنظام القائم ، ليس لأنه يعترف بشرعيته ، أو يقتنع بمقلانيته ، وليس لأنه يعتبر ان الواجب يقضي عليه بأن يحضه الطاعة والولاء ، وليس بسبب الخوف من النتائج ، ذلك الخوف الذي شدد عليه هوبز كثيراً في فلسفته السياسية ، وليس بدافع من مصلحة شخصية أو تسوية أو مساومة - جميع ما تقدم لا يفسر ارتباط الفرد بالنظام القائم ، لأن السبب الاول يعود الى عواطف ومشاعر مشتركة ، تربط الناس في كل زمان ومكان ، في وحدات اجتماعية كبرى ؛ إن هي سوى مشاعر وعواطف تنبثق من الايديولوجية التي تسود المجتمع في بعض مراحلها . لهذا ، يكون ارتباطهم بالنظام ارتباطاً تلقائياً عفوياً ، لأن فرضيات الايديولوجية تشكل مضمونه الوجداني . ويستمر الارتباط ، طالما ان المجتمع لا يتعرض لاضطرابات اجتماعية وكوارث ، أو لأحداث كبيرة تهزه ، أو لتحولات اساسية تعلن إفلاس الايديولوجية والنظام المنبثق عنها . فعندما يحدث شيء من ذلك ، يتحرك المجتمع تحركاً ثورياً نحو ايديولوجية اخرى .

كان ارسطو يقول : « ليس من قوة للقانون يفرض بها الطاعة سوى قوة العادة » . يمنح الانسان ولاءه للنظام القائم ، ويرتبط به ، لأنه كائن اجتماعي ، ولكي يستمر ذلك ، يجب ان يتمتع المجتمع باستقرار داخلي وخارجي ، إذ ان أي تعرض لهزات عنيفة ، وتحولات جذرية ، يعني ابقاظ الادراك ؛ ويقظة في أوضاع من هذا النوع ، تعني نفص غبار الماضي ، وبداية التحرر من قيمه ونظمه . عندها ، تبرز الوضعية التي تفرض ظهور الايديولوجية الانقلابية .

اعتمدت الايديولوجيات الانقلابية في القرن العشرين وضعية مماثلة ، بالرغم من تهرب الكثيرين من الاعتراف بها . ظهرت تلك الايديولوجيات بعد ان سبقها افلاس عام ، أصاب التقاليد الايديولوجية والنظم السابقة . فان نحن اردنا مثلاً ان ندرك النجاح الذي أحرزه كاليفين ولور ، وجب علينا ان ندرك الافلاس الذي أصاب الكنيسة ، والانحلال الذي اقتلع الإيمان من

النفوس آنذاك ؛ وان نحن أردنا أن ندرك النازية والفاشية والشيوعية أيضاً وجب أن نرى كيف أت المجتمعات الأوروبية خسرت ، واحداً اثر الآخر ، الايمان بمذاهبها وعقائدها . رأى بعض المفكرين آنذاك ، كدروكر مثلاً ، أن السبب يعود الى افلاس الابدولوجية الليبرالية افلاساً انكشف عام ١٩٢٩ . أما أسبابه فتمود طبعاً الى تحولات اجتماعية اقتصادية سياسية ، أخذت تهيم له ، في الواقع ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وصل أفق الحرية الفردية الذي انفتح للانسان ، ابتداء من عصر النهضة وعصر البروتستانتية ، الى مفترق تاريخي دقيق جداً ، في القرن العشرين ، اثر الحرب العالمية الأولى . برز الشوق للحرية في الانسان الحديث كردة فعل ضد عالم القرون الوسطى ، ونما تدريجياً مع انحلال الروابط والنظم والوحدات والعلاقات التي كانت ، عصرذاك ، تميز وتضبط المجتمع ، أي مع اتساع وعمق الوضعية الانقلابية التي كانت تفرض ذاتها عليها . قادت التطورات تلك الى الديمقراطية الحديثة ، ولكنها من جهة ، أخرى أدت الى توليد أوضاع تنقض الديمقراطية نقضاً . فالمجتمع الحديث خسر القدرة على توفير درجة كافية من الوحدة الاخلاقية المعقائدية ، والتماسك الانساني ، تعوض الفرد عن الروابط التي خسرها بزوال القرون الوسطى . أصبح الصراع لأجل الحرية ، دون قصد بعد زوال المجتمع القديم . أصبح الفرد حراً في تحقيق ذاته ، ولكنه ، في الوقت الذي نال فيه هاته الحرية ، بدأ يشعر بأن ليس هناك خارجه ، في العالم الذي يحيط به ، ما يعطي معنى لحياته ، فيميز عن طريقه بين الحرية والفراغ . اننا نرى ، ابتداء من كونت ، وسان سيمون ، وفورييه ، الى اي جاسه وفروم مجموعة كبيرة من المفكرين ، قد طرحت مشكلة الانسان الحديث أو أزمة حضارته الحالية على هذا الصعيد .

بعد ان يعرض خودز ، في دراسته القيمة « اليونان واللاعقلاني » وبشكل مقنع ، كيف أن العقلانية اليونانية لقيت نهايتها ، لأن الناس عجزوا عن تحمل الحرية الروحية التي ولدتها ، يرى أن الظاهرة نفسها تعيد ذاتها الآن في المجتمع

الغربي . استطاعت الحرية التي كانت نصيب الانسان الغربي أن تملأ وجوده ، عندما كانت في صراع مع دنيا القرون الوسطى التي تنقضها ، وعندما كانت تنقض وتدمر ؛ غير ان الازمة بدأت عندما تحققت تلك الحرية ، فزال العالم الذي تنقضه ، أي عندما خلقت النظم التي كان عليها أن تؤكد لها وتحققها في الواقع . وهكذا استنزفت قواها ، فأصبحت فارغة ، لأنها كانت دون قصد كبير يركزها ، فنتج عن ذلك ما يعانيه الفرد الحديث من عزلة وقلق وخوف من المسؤولية الشخصية التي أُمست ظاهرة ملازمة لتجربة الحرية في هذا المجتمع . أما الحل فكان بتجاوز الحرية ، والخروج منها ، والاستسلام لايدولوجية جديدة ، تعرض له جواباً لكل شيء ، وتوفر له الدفء الانساني في حركة عضوية ثورية .

قدّم فروم أكثر الدراسات تركيزاً على هذه الناحية ، في تفسيره لنشوء النازية والفاشية . ولكنه شدد كثيراً على الناحية السلبية ، في نشوء الديمقراطية الحديثة . فالقول بأنها تنبع من قيم سلبية فقط ، أي تجد قوتها في نقض عالم القرون الوسطى ، قول ينقض جانباً من حقيقتها . فالديمقراطية استطاعت أن تولد قوى تماسك ووحدة ومعنى ، عندما كانت تعاني امتدادها الانقلابي ، ليس ضد القرون الوسطى فقط ، بل في بناء مجتمع خاص بها وعلى صورتها . فالمجتمع الاميركي لم ينشأ وينمو كحركة نقض لعالم القرون الوسطى ، وان كان النقض قد لعب دوراً اساسياً غير مباشر في نموه ، بل نشأ ونما في ظل صورة عن الديمقراطية الحديثة تحاول أن تحقق ذاتها . فبعد نقض عالم القرون الوسطى الذي ولد الديناميك الأول ، قام وجه ثان لهذا الديناميك ولده جهاد الديمقراطية في سبيل انشاء مجتمع على صورتها ومعناها ، مما أدى الى ظهور مجتمع خنق الشعور بالحرية والمسؤولية ، لأن الحرية ، بعد ان خسرت الماضي الذي ناصبته العداء ، وبعد أن خسرت المستقبل الذي حاولت تحقيقه ، لم يبق أمامها سوى فراغ هائل ، تدور فيه على ذاتها ، دون قصد أو معنى .

الاجهزة والنظم والتركيب التي خلقتها الديمقراطية ، اثناء تحققها ، مسؤولة

عن خنق حس الحرية بشكل لا يقل اثرأ عن الاثر الذي تركه زوال نقيضها ، أي مجتمع القرون الوسطى . لا شك ان وراء تلك الحركات يكن خوف او لامبالاة الفرد بالحرية . كانت تحقيقات الديمقراطية في امتدادها ذاتة تخلق نوعاً من التماسك الجديد ، ألمح اليه كثير من مفكري العصر الحديث ، وخصوصاً دركهايم ، بأنه من النوع الذي لا ينشأ في قيم أو في فلسفة حياة معينة ، أو في صراع لاجل الحرية ، بل في تخصص مجزأ معقد ، تتوزعه أنظمة واجهزة عديدة ، تتزايد باستمرار ، ويمثل نوعاً جديداً ، لا صلة له بالتماسك السابق ، لانه خارجي محض ينبثق من تراكيب آلية ، وفي اجهزة مستقلة عنه ، بينما كان السابق ينتج عن ولاء الفرد والتزامه لمجموعة من القيم ، أو لايدولوجية يحسها في ذاته ويفسر بها وجوده ، وتمتد جذورها في وجدانه ، وتنبع من داخله . هذا التماسك الجديد ، الذي وجد وصفاً دقيقاً له في كتب دركهايم ، وتونيس ، وسايدنبرغ ، وهوايت ، وريمن ، وزمياتن ، وهكسلي ، وأرويل .. وغيرهم ، قتل الفردية ، والمسؤولية ، والشخصية ، بالفائه حس النقد وامكان النمو الفكري الثقافي ، أو عمق فردية الانسان اخلاقياً وروحياً . التركيب الايدولوجي الجديد ، ذاك الذي كان نتيجة امتداد الايدولوجية الليبرالية وتحققها ، أو التحقق الذي أدى الى افلاسها واختناقها ، هو المسؤول أولاً عن قتل الحرية الفردية التي تكلم عنها فروم وغيره . ولكن الفكرة الرئيسية التي يتركز عليها هذا المفهوم صحيحة ، وتمتاز بوضوح جذاب . فالحرية تشكل قيمة ايجابية ، وتولد ابداعاً واصالة وبطولة عندما تكون موجهة ضد عالم تنقضه ، أي عندما تكون « حرية من .. » ، ولكن عندما تصبح « حرية لأجل .. » . فانها تدخل في حركة ، تكون خائفتها نقضاً لذاتها . هكذا كان ديالكتيك الحرية ليس في المجتمع الحديث فقط ، بل في جميع ادوار التاريخ .

تعود الازمة التي بدأ الغرب يعانيها، إثر الحرب العالمية الأولى، بوجه خاص، في جذورها الاولى ، الى تفكك وافلاس الايدولوجية الليبرالية في ضبط

الحضارة القائمة ، وتوحيد عناصرها وتركيز اهدافها ، وسيادة تركيبها النفسي . فهناك نقي عام لهذه الايديولوجية يدعو له مفكرون وفلاسفة وادباء ومؤرخون وفنانون وسيكولوجيون وسوسيولوجيون الخ ... اما انهيارها فلم يبدأ حديثاً ، بل يرجع في الواقع ، الى اواسط القرن التاسع عشر ، حيث شوهدت دلائله الاولى ، ولكن الفتوة التي كانت تتميز بها آنذاك كبنت الدلائل واستطاعت ان تطوي اسباب موتها طيلة قرن . كان الفرد في المجتمع الغربي في تلك الاثناء يترهق عادة في ظل فرضياتها ومبادئها وقيمها وتفسيرها للتاريخ ، فيؤمن مثلاً بان الطبيعة الانسانية طبيعة خيرة فاضلة ، وبان الانسان كائن عقلائي ، وبأن هناك حقوقاً اصيلة يتميز بها الفرد كفرد ، وبان وجود تعدد في المصالح والمنافع والآراء امر طبيعي وضروري ، وبأن التفاوت الطبقي الوراثي امر مقتعل ، وبأن اشكال التنافس والصراع الاجتماعي السياسي تجدد حلها عن طريق المساومة والتسوية ، وبأن الاسلوب العلمي ينطبق على العلاقات والنظم الانسانية ، وبأن تطور العقل والعلم سيحل مشاكل الانسان كلها ، وبأن النظام البرلماني هو الأصلح ، وبأن الانسانية في تقدمها تبني ذلك النظام ، وبأن الدولة يجب ان تحصر تدخلها في اقل عدد ممكن من المهام ، وبأن التاريخ يعمل باطراد واستمرار على تقدم الانسان وتكامله الدائم ، الخ ... إن هذه المبادئ والقيم لم تكن وحيدة او حرة في تسلطها ، تعمل دون منافسة وتسود ذهن جميع الافراد والهيئات في المجتمع ، ولكنها كانت الاطار الايديولوجي العام الذي كان يعمل فيه المجتمع ، وتسوده الى درجة تجعل اخصامها انفسهم يرجعون الى فرضياتها ، في صراعاتهم مع الطبقات التي تمثلها .

كتب ويليام جايكس عام ١٨٩٦ ، بأنه يحس باقتراب الكارثة ؛ كان ذلك في أوج انتصار الليبرالية . اما الآن فلم تعد الكارثة حلاً بل واقعاً ملموساً ، فالليبرالية انهارت والفراغ الذي خلفته وراءها اقام وضعية ثورية أدت الى ظهور الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، من شيوعية ونازية .

كان انهيار الايديولوجية الليبرالية ، في الواقع ، السبب الرئيسي الأول لما يعانيه المجتمع الحضاري الغربي من أزمة . فالتفكك الذي أصابها ، أثناء امتدادها التاريخي الذي استنزف حيويتها وامكاناتها ، أصاب هذا المجتمع . تقود جميع أشكال البلطة والانهيار والقوضى التي دأمت الى انحلال الصورة التاريخية الانسانية التي اظهرتها الايديولوجية ، ونشأت عليها . لهذا ، فان نقدتها من أمثال مارتان الذي ينقضا لأنها تبني موقفاً اخلاقياً تجريبياً ، أو نياوهر الذي ينقضا لايانها بشكامل الانسان ، أو مانهايم الذي ينكرها لتبشيرها بموضوعية العقل الانساني ، أو تويني الذي يرفضها لأنه كشف بأن الدور الحضاري الحديث ، الذي حاول أن يقيم حضارة على أسس زمانية انسانية محضة تناقض سنن التاريخ الاساسية ... كل هؤلاء لا يتكلمون باسم الذين تمكنوا من بلورة آرائهم ، بل باسم شعور عفوي عام بأن التاريخ يقف في نهاية أحد ادواره ، وبأن المرحلة الليبرالية أصبحت في خاتمتها .

*

نستدل من كل ما تقدم أن جاذبية الايديولوجيات الانقلابية الجديدة لا تنشأ في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون اليها ويمنعونها ولاهم وإيمانهم ، انما يصنعون ذلك لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويريدون تجاوزه في حركة تضبطه من جديد . يحاول الانسان دائماً ان يهرب من مواجهة أو معرفة نفسه مما يفسر لماذا يشعر كثيرون من الناس بالبؤس والشقاء ، عندما لا يجدون شيئاً يملأون به وقتهم ، او عندما لا يشغلون انفسهم باللهو والروايل ؛ فهم يخافون من البقاء في عزلتهم ، وجهاً لوجه مع ذواتهم الخاوية القفراء ، لأن ذلك يورثهم ليس فقط التبرم والضجر ، بل اليأس والام والحزن . ان الانغماس في هذا اللهو الذي يتكلم عنه باسكال قد يكون مؤلماً للانسان الذي يعانيه ، ولكنه يفضل ان يستمر على ما هو عليه ، لأنه يتسلق وينهمك عن مواجهة ذاته في وحدتها . بيد أن تلك المواجهة هي أول خطوة في طريق تحوله الى موقف ايدولوجي انقلابي ، لأنه إن استطاع ان يقابل نفسه فيما يحيط بها من فراغ ، في متناقضاتها ، وفي لامبالاتها ، فانه يستطيع أن يهزها من جذورها ،

ويدفعها الى تجاوز حدودها .

يرى جاسبرز أن الانسان يجب أن لا يذهل من نشوء « العدمية » ، بل من تجاهل الاختبارات والتجارب التي تقود اليها . فالانسان المعاصر يواجه الفراغ من كل جانب ، كما أن الأشياء التي يؤمن بها كانت تنهار واحداً اثر الآخر . فعندما يتساءل البعض عن كيفية انتهاء أولئك أو هؤلاء المفكرين الى تلك أو هذه « العبادة » ، لذلك أو هذا المذهب ، وما في ذلك من أوهام أقل ما يقال فيها أنها مهينة للعقل الانساني ، يجب أن نذكر الحاجة النفسية التي يولدها وضع انساني كهذا في نفس الفرد . فمن يعاني من وضع كهذا ، لا يختار ، بل يجد نفسه مضطراً دوناً وعي ، ومدفوعاً دوناً ارادة ، الى محض ولائه وثقلته لأحد المواقف الايديولوجية . كانت الناس منذ قرنين أو ثلاثة ، اما مسيحيين مؤمنين أو عقلانيين ، ولكنهم خسروا العقلانية والمسيحية الآن . فانضح أمامهم الوجود الانساني كهواية سحيقة ينزلقون فيها ، وتغلق نوافذها عليهم من كل جهة . فكل شيء أصبح طفيلياً يقود الى التبرم ، حسب تأكيد سارتر والعالم يتحول ، في منظار كلهم ، الى وهم كبير ، والانسان وجد نفسه فريسة قلق . كياركجارد يميث .

فعندما نلاحظ بأن منافعنا وآمالنا الفردية لا تهر وجودنا ولا تضفي معنى على حياتنا ، نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو ايديولوجية انقلابية جديدة ، لأن ذلك يعني أننا أصبحنا نحس بفراغ هائل في وجودنا ، وبما يولده هذا الفراغ فينا من حاجة يائسة الى شيء خارج عنا يتجاوزنا . لا يشكل الخوف من الله أو الآلهة سبب استسلام المجتمعات الدينية لمذاهب شاملة جامعة ، بل الخوف من المخاوف التي تولدها قضايا وأزمات حياتها ؛ ينطبق الشيء ذاته أيضاً على استسلام الفرد للإيديولوجيات العلمانية الزمانية . فالموقف الايديولوجي يكسب الولاء ويرسي قواعده لأنه يمرض نخباً من أزمات من هذا النوع .

ان قيام وضع يخرس فيه الفرد علاقته مع المجتمع هو الأساس الأول لنشو

أي مذهب أو ايدىولوجية انقلابية . ان جميع أشكال الاخلاص والوفاء والولاء والتضحية بالذات هي ، في جوهرها ، تمسك يائس بشيء نرى فيه القدرة على اعطاء معنى لحياتنا المنعزلة . لهذا كان التزام الايدىولوجية الانقلابية ، التي تحررتنا من فراغ وجودنا ، يتخذ شكلا حماسيا متعصبا . قد تكون ثقتنا بأنفسنا مشروطة ومحدودة ، اما ايماننا « بقضيتنا المقدسة » فلإيمان يبالغ بذاته الى أبعد درجات المبالغة فلا يقبل أية حدود أو أية تسوية . يستطيع ولاء من هذا النوع فقط - كما يبدو من التجربة التاريخية - أن يقودنا خارج التيه الذي نشعر به ، وأي حل آخر يعرض على هكذا ذات باعتدال وتسوية ، يمجز عن معالجة وضعها .

يستحيل علينا اعطاء معنى لذاتنا وللحياة التي تحيط بنا ان لم نكن على استعداد للتضحية بأنفسنا في سبيل الولاء الجديد ، لأن هذا الاستعداد وحده يقتنعنا بأن الايدىولوجية الجديدة تعبر عن أحسن معنى يمكن أن ينكشف في الحياة . ان امتعاء الذات الفردية المنفصلة فيها يكون عادة نهائيا وجامعا . فأفراح الانقلابي وأتراحه « سعادته وشقاؤه ، كبرياؤه وإيمانه » كل هذه يجب أن تبسح من الحركة وليس من ميوله الفردية . فالفرد الذي يمتسح ولاءه لايدىولوجية انقلابية في مثل هذه الأدوار لا يستطيع أن يعيش منفردا ، وان وجد نفسه وحيدا في جزيرة نائية لا يكتفى أحد ، لأنه يشعر ، حتى في ذلك الوضع ، أنه تحت رقابة الايدىولوجية والحركة التي تنشأ منها ؛ ويشعر أن خروجه على الايدىولوجية هو خروج على ذاته أو بالاحرى على الحياة ذاتها ، وأن انقطاع صلته بها هو انقطاع صلته بالوجود .

تعتمد الايدىولوجية الانقلابية في ظهورها اذن على وضع اجتماعي معين ؛ فهي لا تولد في ذاتها الاسباب التي تقود اليها ، والفراغ العقائدي البارز هو الذي يؤدي الى نشوئها ومن ثم يدل عليها . اما التحولات التي تؤدي الى هكذا وضع فلا تحدث فجأة او نزولا عند ارادة او حركة او بضعة افراد . فجزورها عريقة في الماضي ، وماضيها ماضٍ غامض بعيد ، من الصعب تحديد

اصله . وهي نتيجة عمل تاريخي تمتد يهيه ولادتها بتجميع متواصل للأحداث التي تحضرها وتبلورها . ان العمل الانقلابي لذلك يأتي في ذيل هاته التطورات والتحولات ، يعبر عنها عندما تصبح ناضجة متكاملة .

ولدت مبدأ الصراع الطبقي ، الذي تنشأ عليه الماركسية ، الفعالية الثورية والانسجام فيها ، لان وقائع الحياة اليومية البارزة في وضع انتقالي مليء بالتناقضات الاليمة ، بين الاثرياء والفقراء ، جعلته واضحا حيا قريبا من الافهام والنفوس . لقد عبر ولز الذي لم يكن ماركسياً أو من مناصري الماركسية ، تعبيراً صادقاً عن المشاعر العامة التي اظهرتها الماركسية بقوله : « لو ان ماركس لم يعيش ابدأ لكان هناك ماركسيون . فعندما كنت غلاماً في الرابعة عشرة ، كنت ماركسياً كاملاً ، وذلك قبل ان اسمع باسم ماركس . لم يكن باستطاعتي ان اتابع دراستي ، كان عليّ ان اعمل في مخزن مقبت ، فأصبحت باكراً ضحية حياة من الكد المرير ، وكأني عليّ ان اعمل بشكل قاسٍ ، طيلة ساعات متواصلة ، تحول بيني وبين اي امل بأي تثقيف ذاتي . فلو لم اعلم بأن المخزن كان مؤمناً بأكثر من ثمنه لكننت اضمرت النار فيه . »

الفراغ المعائدي هو الذي يُبرز الايديولوجية ، ويفرضها ويبررها . يتضح ذلك خصوصاً بعد نشوء الايديولوجية ، إذ نرى ان العقول تنسج فيه ومنه كل ما تريده وتزعم اليه . لهذا نرى ، عندما ندرس المبادئ والنظريات السياسية المعقائدية ، في اوضاعها التاريخية الخاصة ، ونعيدها الى التراكيب الاجتماعية المختلفة التي تنشأ فيها ، ان الفكرة القائلة بأن هذه النظريات والمبادئ واحدة ، تعيد ذاتها ، هي فكرة خاطئة . فالمبادئ والافكار ذاتها تتغير في معناها ومضامينها عبر الاجيال ، وتنطوي النظم والكلمات المتشابهة شكلاً على معانٍ متغيرة ، لانه تبرز في اطارات وأوضاع اجتماعية تاريخية متباينة .

تعيّن الايديولوجية الانقلابية انتهاء دورة حضارية وولادة دورة أخرى ، فنناقشة « تقدميتها » أو « رجعيته » غير ذات موضوع ، لان نشوءها ذاته يعني ان الحياة الحضارية السابقة قد تفسخت وتهدمت رأى عدة

مؤرخين كجيبون وبفض مفكري القرن الثامن عشر في فرنسا ان المسيحية قد سببت المخطاط الحضارة الرومانية ، ولكن العكس هو الاصح . فامخطاط الحضارة الرومانية هو الذي سبب ظهور المسيحية ، وظهور المسيحية كشف ذاك المخطاط ، كما ان نشوء الليبرالية اعلن موت المسيحية . لذا ، أمسى تحديد المسيحية كايديولوجية ، او حركة « رجعية » او « تقدمية » ، في المعنى الاخلاقي ، أمراً خارجاً عن موضوعنا .

★

بما ان الايديولوجية الانقلابية ترجع بظهورها الى وضع انتقالي ، ساهم انهيار عام ، مزق وحدته ويعثر كيانه ، فانها لا تقتصر في نقضها على ناحية واحدة من الواقع القائم ، بل تمتد الى جميع نواحيه فتنتقدها وتنقضها . انها تبدأ دون شك في الناحية العقائدية ، ومن ثم تتناول جميع النواحي الاخرى ؛ يظهر ذلك جلياً في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

يستحيل نشوء ايديولوجية انقلابية دون ان تنطوي على فلسفة حياة شاملة ، او نظرة وجودية تشمل الوجود الانساني بأكمله ، وتحدد علاقة الفرد به من جميع وجوهها الاساسية . فيستحيل ادراك اية حركة انقلابية ، في تحقيقاتها المتعددة ، من سياسية واقتصادية وتنظيمية ، دون ادراك الايديولوجية التي تنشأ منها . ان ما كتبه موسوليني مرة حول الفاشية - وهي في الواقع حركة ذات انقلابية محدودة - بأنها حركة لا يمكن ادراكها في كثير من الاعمال التي تعبر عنها ، كتنظيماتها الحزبية والتربوية مثلاً ، إن لم ينظر اليها على ضوء النظرة الفاشية العامة الى الحياة ، فقول ينطبق على كل حركة انقلابية .

يرى البيولوجي هكسلي ان امية النظم الايديولوجية في تاريخ الانسان ، كانت من النتائج القليلة المهمة التي توصل اليها ؛ فهي تبرز في التطور الثقافي بالدور ذاته الذي تحققه الهياكل العظمية ، وتقدم الاطار للحياة التي تحركها ، وتحدد ، الى حد كبير ، الكيفية التي تتحقق فيها الحياة .

حاول فاهينجر ، في فلسفته « كما لو أن .. » ، ان يدل بان الانسان

يميش تبعاً لافكار تصورية صرفة ، لا تمثل الواقع ابداً ، ولكنها افكار - كالقول بأن جميع الناس متساوون مثلاً - تمطي الفرد فعالية أكبر في مواجهة المستقبل ؛ في تلك الفلسفة ، نرى ان سلوك الفرد يتحدد على الاخص بما يرقبه في المستقبل ، وليس تبعاً لتجاربه الماضية . ورأى أدلر ، في مقارنة بين هذا المفهوم ، وبين المفهوم الفرويدي الذي جعل من الفرائز ومن التجارب الاولى اثناء الطفولة ، العنصر الاول الذي يحدد شخصية الفرد ، ان فلسفة الاول اقرب الى الواقع ، وانها تشكل رفضاً لحتمية فرويد التي ترجع الى الماضي .

قد تكون هذه المواقف الايديولوجية تصورات لا تمثل الواقع ، ولكن ، بما لا شك فيه انها كانت ، من ناحية عملية ، ذات فائدة كبرى ثورية وبقائية . فالافراد والمجتمعات الذين يعانون ثقة حية ، أو ايماناً عميقاً ، بمذهب ما ، ويركزون سلوكهم على اهداف واضحة ، يقبلون على الحياة بقوة ، ويكافحون القوى المناوئة لهم بنشاط وحيوية لا تعرفها المجتمعات أو الحركات السياسية للشككة المترددة . فيها كان الفكر قاصراً فيها كأداة نقد مجرد ، فانها تملك الزخم العاطفي الذي يؤمن لها التغلب على الصعاب والمخاطر التي يعجز امامها الفكر الناقد .

الايديولوجية الانقلابية هي الاداة التي تكشف عن استعداد الانسان للتضحية والاندماج في الغير . والفلسفات التي تفسر سلوك الانسان بالانانية فقط ، هي فلسفات يائسة ، يكذبها ، بشكل واضح ، تتابع صور انسانية 'مثل في ذهن النظريين' ، وأثر هاته الصور في تحديد سلوك الانسان وتغييره ، دون ان يكون له أية مصلحة شخصية فيها . انه لتاريخ مغلوط حقاً ، ذلك التاريخ الذي 'يحمل أثر تلك الصور الفاصل في التحولات الكبرى التي تطرأ على المجتمع الانساني' .

لهذا ، فان الرجوع الى الفكر الناقد ، وتأكيده كمصدر للسلوك الفردي ، ينقض ، في الواقع ، تلك الشاعر والمواطف التي جعلت الانقلابات والانسان

نفسه أمراً ممكناً ؛ هذه المشاعر والعواطف تتميز بقيمة بقائية وثرية ، تذيب ، الى حد بعيد ، شخصية الفرد في شخصية الجماعة او المذهب ، وعندما ينفصل الفكر عنها ، يصاب بالشلل ، ويخسر فعاليتها في التاريخ ؛ فالموقف التحليلي المحض الذي يتخذه يحد من قابلية الفرد في تعريف ذاته بذات الحركة او المذهب . صفات الفكر الناقد الاساسية هي الاستفهام ، والبحث ، والشك ، والتجرد ، والتحليل الموضوعي . ولكن الفكر المستقل المجرد هو ظاهرة تعبير وخطر من ناحية بقائية وثرية ، لانه يضع الجماعة او المذهب او الحركة ، في موقف عاجز امام الجماعات الاخرى ، التي جعلت الفكر في خدمة مقاصدها ومشاعرها الكبرى ، يساعدها في تحريتي طرق الوصول اليها ، وينير الطريق امامها ، وينذر لها بما يرقبها من عثرات ونقص ، ويحشها على تلافي اخطائها ، ويرفر لها التبرير الذي تحتاجه لمواقفها ومشاعرها وقيمه .

لننظر الى التاريخ نظرة عامة ، فنرى ان الفكر المجرد المستقل يؤكد ذاته ، على الأخص ، في ادوار الانحلال الحضاري ، التي نجد أثناءها قسماً كبيراً من الناس يهتمون بمقاصد فردية ، وبمتابعة مجالي المعرفة في ذاتها ، دون ضبطها بقصد عام يخضعها لمصلحة الجماعة او المذهب الذي تعبر فيه الجماعة عن ذاتها . هكذا أدوار هي اجمل أدوار الفكر ، من نواح عديدة ، ففيها يظهر بأجلى نقائه وجهاله ، ويستقل ويعمل في وجوه من الخلق والابداع تجد غايتها في ذاتها . انه فكر يكشف عن « اسطورية » المقائد والأديان القائمة ، وعن عنصر الوهم والخيال فيها ، ويحلل المساويء والمقاصد التي انطوت عليها . فان الحضارات لذلك تموت ، حسب تعبير كرايتش ، من التأمل الفكري المجرد ، والتحليل العقلي المستقل ، كما تموت بسبب اية عناصر اخرى . أثارت هذه الظاهرة دائماً دهشة المؤرخين الذين يدرسون نشوء وسقوط الحضارات ، لأنهم وجدوها تعبر عن قواها الابداعية ، وتحقق أجمل نتائجها ، في المرحلة التي تسبق موتها وانهارها مباشرة .

ولكن الفكر يعجز عن الاستمرار طويلاً في هكذا وضع ، لان تجمده

واستقلاله المحض يجعلانه يدور في حلقة مفرغة ، فيتعب ويضجر ويتعثر ويتبرم ، ولا يلبث ان ينكرها ويتطلع الى حقيقة يتجاوز بها تجرده الصرف .
 ترافق هذه الحالة النفسية دائماً ظهور الايديولوجية الانقلابية التي ما ان تبرز حتى تستقطب الفكر الضائع المتخبط ، فتمطيه التركيز والوضوح والانضباط ثانية ، ليعرف معنى الالتزام ومعنى الحرارة الانسانية من جديد . لا يعني ذلك ان الفكر يجب ان يخسر كل مظهر من مظاهر استقلاله ؛ يخسر فكر من هذا النوع أثره وذاته ، بل ان يكون موجهاً ومنضبطاً بغاية الايديولوجية العامة ، بسدد بها خطاه .

تستحيل مقاصد الايديولوجية الانقلابية التي تبشر بها عند ظهورها على التطبيق التام ، لأن الفكر الانساني ، وإن كان بإمكانه الكشف عن بعض حقائق التاريخ أو قواه ، وخصوصاً عندما يكون انقلابياً فيعتبر عنها بوضوح ، يعجز عن تحقيق ذلك في الواقع بسبب ما يعترض الانسان من ضعف ، وما يعوزه من كمال . لهذا فإن دور الايديولوجية يجب ألا يقاس بقدر تحققها أو تجسدها في الواقع ، بل في كفاءتها على التمييز عن قوى التاريخ ، وفي فعاليتها في نقل التاريخ الى صعيد جديد ، وفي أثرها في تطوير المجتمع . فعندما نحكم على المسيحية أو الليبرالية أو الشيوعية مثلاً ، يجب ألا نبني حكماً على قدر تحققها في الواقع ، بل على الاتجاه الذي اعطته للانسان ، وعلى درجة الإنماء الذي أحدثته في وضعه . إن قيمة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في المستقبل وليس في الحاضر . فقليلون هم الذين يكشفون قيمتها الصحيحة عند ظهورها ، وقليلون هم الذين يحضونها ولاهم وحاستهم في ذاتها . تقبلها جمهرة الناس لأسباب ثانوية ، والأكثريّة تنضم إليها ، عندما تبدأ سيادتها وقوتها . تحاول الايديولوجية الانقلابية المستحيل وتستلزم قدراً من اللوهمية في الانسان ، غير ان معظم الناس يأبون ان يتعرفوا على هذا العنصر فيهم ، لانه يفرض عليهم تجاوز فرديتهم والعمل لمستقبل بعيد .

يكتمل معنى القيم التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية فقط على صعيد

مثالي محض . فإظهار الحنية امامها وأمام منجزاتها يعني اننا لا ندرك طبيعتها الاساسية ودورها الرئيسي في الحياة . فالحرية والمساواة والاخوة مثلا ، -تتحقق فقط في صراع الانسان من اجلها ، وفي أمه بها .

ليس هناك من طريقة ، يمكن التنبؤ بها تماماً وبشكل علمي دقيق ، عن المستقبل . ولكن ، دون الخروج من الحاضر ، ودون تصور المستقبل الذي يظهر وكأنه دائماً خارج قبضة العقل الانساني ، يستحيل علينا ان نعمل وان نؤثر في العالم الذي يحيط بنا . تدل التجربة التاريخية بوضوح على ان ضبط المستقبل بصورة تخيلها عنه او حوله ، يشكل اكثر الطرق فعالية في التأثير على التاريخ ، وفي احداث تغييرات كبيرة فيه . كان المسيحيون الاولون مثلاً يرقبون نهاية العالم الوثني مريعاً ، ومجيء المسيح ثانية بعد جيل واحد ، لتدشين مملكة القديسين . كانت الصورة حلماً ولم تتحقق . ولكنهم استطاعوا ، باستلهم موقفهم منها ، ان يبنوا المستقبل في صورة جديدة انبثقت من المسيحية . ان الاشتراكيين في الغرب اعتبروا لبنين رجلاً حالماً ، بعيداً عن الواقع ، وان تركيز جهده على الثورة في روسيا ضياع للوقت ، ولكن فكرة لبنين نجحت ، وحدثت الثورة كما ارادها هو في روسيا . لم يتحقق المجتمع اللاتبعي الذي حاولت الماركسية خلقه ، ولكن الايديولوجية استطاعت ، في محاولة تحقيقه والتركز عليه ، ان تبني مجتمعاً جديداً ، يستوحى الماركسية ، ويحاول في كل ما يفعله ، ان يستوحىها . اعتبر معاصرو مازيني ايضاً ان الصورة التي ابرزها عن المستقبل في رحمة ايطالية حلم مجنون ، ولكنها كانت ، بكلمة سوريل ، « فعالة في تحقيق هذه الوحدة » ، اكثر من جيوش جاريبالدي ، واكثر من دهاء كافور .

لا نجد الحركات الانقلابية معناها في النظم التي تنشئها او تقود اليها ، بل في القيم والتصورات الاساسية التي توحى بها وتكون وراءها . اما الاعتماد والتأكيد عليها في ايضاح معنى الحركة الانقلابية فطور يأتي ، عندما تخسر الحركة انقلابيتها ؛ لذلك ، نجد الآن كثيرين يعرفون الديمقراطية الليبرالية

كتركيب معين من نظم معينة ، لالتخاذ قرارات سياسية وتشريعية وادارية .
لا شك في ان الديمقراطية هي اشد فعالية ، وتلشأ في معانٍ اساسية تبرزها
للإنسان والمجتمع . اما النظم التي تمتددا فيها ادوات في خدمة المعاني وطرق
تعبير عنها ، وتجد تبريرها في الاهداف التي يجب ان تحققها وليس في ذاتها .
التعريف هذا خاطيء والرجوع اليه يعود الى انكاش الديمقراطية كحركة
ديناميكية وايدولوجية انقلابية ؛ والى عجزها عن الامتداد مع التاريخ
الذي تجاوزها وانفاها .

يعطي ريمون آرون مثلاً بارزاً لتعريف الديمقراطية المنكشة ، والمنكشة
على ذاتها ، عندما يكتب أن الدولة الديمقراطية لا تتبثق في أي نظام
عقائدي ، ولا تحاول أن تجد مصادقة عليها عن طريق أي ايمان ، وهي تلشأ
فقط القواعد والقوانين التي تمارس الاحزاب المختلفة ، في اطارها ، تنافسها
السلمي في سبيل السلطة . ولكن آرون تكلم باستمرار عن الفاشية والشيوعية
والنازية كأديان زمانية جديدة ، وحدد الدين الزماني بأنه مطلق حزب يعطن
فلسفة في العالم ، ويشير حماسة من النوع الديني . ينطبق جميع ما قاله ولا شك
على الديمقراطية . أما اذا كانت الديمقراطية في وضعها الحالي عاجزة عن
التعبير عن تلك الصفات ، فلأنها في دور انحلاي ؛ بيد أنها عند ولادتها
وامتدادها ، كانت صورة واضحة عما يعنيه آرون بالدين الزماني . ليست
الليبرالية مجموعة من الأساليب والوسائل في الحكم والسياسة ، ولا الايمان بإمكان
ظهور مجتمع يتألف من تعدد في الهيئات والمصالح ، ويعمل على طريقة
المناقشة والمساومة ؛ فهذه الأساليب والأوضاع تقتض برور الميول التي تدعم
وتجذب وجودها ، وتلك تقتض تثقيف الانسان بها الذي لا يعني فقط تبريرها
أو تفسيرها ، بل تفسيره هو ذاته ، وتفسير علاقته بالمجتمع والتاريخ .

يرفع ظهور الايدولوجية الانقلابية الانسان الى صعيد انساني جديد ،
وهكذا تصح تسميته بالكائن المنتج للمواقف الثورية . ان الايدولوجية
الانقلابية التي تربط بينه وبين الحياة ، وتعطي الحياة معنى ، ليست فقط

ضرورة ليس باستطاعته ان يتحرر منها ، بل هي ، من جهة اخرى ،
« محررة » من الطبيعة ، والقوة التي تخلقه ككائن اجتماعي مستقل . ففي
امتدادها وتحققها ، أي في حركة اجرائها تحولات وتغيرات في العالم الخارجي
الذي تمتد وتتحقق فيه ، يغير الانسان ويحول ذاته . فهو يخرج ، في موقف
من هذا النوع ، من الطبيعة ويسودها في آن واحد . فالإيديولوجية الانقلابية
تفصل بينه وبينها ، ولكنها في الوقت ذاته تجمعها بها من جديد ، كسيد لها .
في هذه العلاقة الحية الديناميكية ، التي ترفع الانسان الى مرتبة السيادة
والخلق ، يتلم الانسان كيف يكشف عن امكاناته ، وكيف يزيد من قوى
الابداع في نفسه .

الأثر البوليمية الإنشائية في التعبير عن أبعادها الأساسية

ثنائية التجاوز الانقلابي في الايديولوجية الانصلابية

كل ايديولوجية انقلابية تتجاوز حاضرها والوجود التقليدي الذي يكن وراءه ، فتفترض وضعا قديما حقيقا يفيض سعادة تستوحيه ، ومجتمعا مقبلا تحت الخطى نحوه ، وتدعو الناس والمؤمنين اليه .

أما التاريخ الذي يبرز بين هذين المجتمعين فتلفيه وتشجبه ، وتعتبره خروجاً وانحرافاً عن قدر الانسانية الصحيح . فهي تشر التاريخ الى شطرين : الشطر الذي يتقدمها ، أي الشطر المنحرف ، المنفعل ، المشوه ، والشطر الذي يبدأ بظهورها وولادتها ، أو الشطر الذي يصحح سير الانسان و يرجع اليه انسانيته الصحيحة . يمتد الغاء التاريخ في هذه الخاصة عادة ، الى التاريخ الذي يرتبط بالحاضر الذي تنكره الايديولوجية وتمرد عليه ، لا الى التاريخ الذي تقدم هذا القسم منه . فالليبرالية مثلا تُلغي التاريخ الذي يبدأ بظهور المسيحية كله ،

لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالواقع الذي تدعو الى الغائه ، ولكنها لا تلغي تاريخ روما واليونان ؛ انها في الواقع تستمد هذا التاريخ وتستوحيه . أما الذي تلغيه فيمتد عادة امتداد الابدولوجية التقليدية .

إن لفظة « ثورة » كانت في الأصل كلمة اعتمدها علم الفلك ، وزادت أهمية ومكانة في العلوم الطبيعية ، بعد ان استخدمها كوبرنيكس في عنوان أحد كتبه ، حيث تعني حركة للنجوم المنتظمة التي تعيد ذاتها بشكل حتمي ، دون أن تتطوي على أي جديد . ان الخاصة التي نجدها في الابدولوجيات الانقلابية الكبرى ، والتي تشطر للتاريخ الى شطرين ، هي في الواقع امتداد لمعناها في علم الفلك ، لأنها ترى أن التاريخ سينتهي في مجتمع يُعيد سعادة وفضيلة وانسجام وحرية وإخاء الخ ... مجتمع سابق ظهر قبل التاريخ الجلي . وصف باين مرة الثورة للفرنسية والثورة الاميركية بأنها ثورتان تتطويان على عنصر مضاد ، أو ردة ضد الثورة ، لأنه شعر بأن الجدة المطلقة تشكل حجة ضد وليس مع الحقوق الانسانية ، التي كلنا تبشران بها ، فاستنتج بأنه يجب أن يكون هناك دور سابق عرف هذه الحقوق وعانها .

تجدر الملاحظة هنا بأن باين أخطأ ، في الواقع ، بتصوير هاتين الثورتين ، لأن الليبرالية في جميع أشكالها ، من روسو الى لوك ، ومن جافرسون الى بانتام ، وفي جميع ثوراتها وانقلاباتها ، كانت تحقق الشرط الذي أراده باين فيها . لقد تجاهلت التجارب التاريخية والتاريخ ، ولم تجد أي معنى في نظمه السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية ، وقالت ، بدلاً من ذلك ، بالرجوع الى مبادئ عقلانية مجردة تلغي الماضي ، كما انها فادت بحالة طبيعية أولى خارج المجتمع والتاريخ ، وأرادت ارجاع نقاشها وخيرها وسعادتها ، في مجتمع جديد بشرت به . إن هناك غائلاً كبيراً بين « الحالة الطبيعية » التي بشرت بها الليبرالية ، وبين جنة عدن في المسيحية .

ان فكرة وضع أولي سعيد ، يعيد ذاته في اصالة جوهره ، في وضع نهائي ينشأ في نهاية التاريخ ، كفكرة المجتمع الشيوعي البدائي في الماركسية ، أو

الحالة الطبيعية في الليبرالية ، فكرة تعتمد على حقيقة لا يمكن تغييرها بالمفهوم التطوري التقدمي الذي ساد الاثنتين . فإن نحن فسرناه بأنه امكانات تتحقق أو بأنه حركة دياكتيكية ، أو بأنه نتيجة سلبية ، فيظل مفهوماً يخلد الادراك ، لأن هكذا فكرة تقترح قيام بداية تنفصل كل الانفصال عن كل ما يتلوها ويلبىها من أحداث وتطورات تاريخية .

التأكيد على المستقبل هو ظاهرة واضحة في الايديولوجية الانقلابية ، وهي ، منها اختلفت عنه في صورها ، نحن دائماً الى نوع معين من المستقبل ، نرى فيه حلاً لمشاكل مجتمعا القائم ، يلغي التاريخ المتقدم عليها ويتجاوزها ، ويستوحي مجتمعا سابقاً يدر بوجوده امكان ظهور المجتمع الجديد . فأمسى من الصعب لذلك التمييز بين الشيوعية والنازية على طريقة دوفارجه وغيره ، فنقول بأن الشيوعية تنظر الى المستقبل متفائلة باقامة عصرها الذهبي فيه ، بينما تتطلع النازية الى الوراء لترنو الى العصر الذهبي في الماضي . الفرق - إن كان هناك فرق - كمي فقط وليس نوعياً . فكلاماً يتطلع ، في الواقع ، الى الماضي ، ويكشف فيه عن وضع مثالي يستوحيه ، وكلاماً ينظر الى المستقبل ، ويرى أن هناك دنيا جديدة تحمل في جوانبها حياة تعيد ، الى حد بعيد ، جمال مجتمع قديم .

تمود جميع الايديولوجيات الانقلابية الى صورة ماضية والى صورة مقبلة ، وتمتد من الأولى الى الثانية . وتمتد الحركات الدينية الى أيام الخلق أو المسيحية الأولى ، والانقلابات الزمانية العلمانية ، والى مجتمع قديم ذهبي ، جعل الناس أحراراً متساوين مستقلين ، كما ان الثورات القومية تحاول إحياء تاريخ عريق قديم مليء بالذكريات المجيدة . أما الحاضر ، فهو موطن الألم والنفي والسقوط في نظر الدين والحركات الدينية وفي نظر الايديولوجيات الانقلابية الحديثة . ولكنه يبرز في كليهما كمحطة فقط ، يقف فيها الانسان قليلاً ، في طريقه الى المستقبل السعيد الكامل ، في السماء ، تبعاً للأولى ، وعلى هذه الارض تبعاً للثانية .

يرى هوفر في دراسته القيمة حول المؤمن الحقيقي ، أن الحركة الانقلابية ، أو ما أسماه هو بالحركة الجماهيرية ، تُلغى من كيانها « الماضي » و « الحاضر » ، وتركز أنظار أتباعها على المستقبل ، فتجعل خط المعركة الفاصل بين ما كان وبين ما يجب أن يكون . أكد توكفيل على الظاهرة ذاتها في دراسته الكلاسيكية حول الثورة الفرنسية ، فبيّن كيف أنها كانت تحاول ، بجميع الوسائل ، أن تهدم كل علاقة أو قرابة مع المجتمع الذي تقدمها . يجب التنبيه هنا بأن الماضي الذي تُلغىه الحركة الانقلابية ككل ، يمتد الى الماضي المباشر الذي هو قاعدة للحاضر الفاسد المتحرف ، الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية تهديمه ، أو بكلمة أخرى ، الى الماضي الذي أدّى بامتداده الى توليد الحاضر ، ولا يزال يرتبط به عقائدياً واجتماعياً وسياسياً . لذلك ، كانت هناك نقطة في امتداد الماضي ، يقف عندها نقض الحركة له ، وهي عادة نقطة تنقطع فيها روابط الحاضر العقائدية السياسية بالماضي . أما فيما يتعلق بالتاريخ المرتبط بالحاضر الذي تنقضه ، كانت الايديولوجيات الانقلابية تتخذ كل أنواع الاحتياط ضد استيراد أو ابقاء أي شيء منه ، وخصوصاً في وجهه العقائدي ، في النظام الجديد ، وكانت لا تدخر وسعاً ، ولا تتردد أمام أي جهد في تهديم الذات الماضية .

*

وصف العالم بأنه عالم يعيش في الشر هو وصف قديم قدم التاريخ ذاته ، وقديم الفن والشعر والأساطير والدين . فنحن نجد اجماعاً عاماً بأن العالم بدأ في وضع صالح سعيد ، وأن ذلك الوضع زال زوال الحلم ، فبرز سقوط في الشر كان يقود الانسانية من سيء الى أسوأ . ولكن ، حديثاً وفي القرون الثلاثة الأخيرة فقط ، ظهر مفهوم ، تفاؤلي جديد ، يرى أن التاريخ يتقدم دائماً نحو أوضاع أفضل ، وينتقل من حسن الى أحسن .

آمنت الايديولوجية الليبرالية بأن الانسان لم يكن يعرف ، قبل نشوء الدولة ، الفرق بين الخير والشر ، بل عاش في عصر ذهبي تحقق فيه تجانس عام . نجد هذه الثنائية الليبرالية ليس فقط بالرجوع الى مجتمع بدائي يعيد نقاءه مجتمع

مقبل ، بل أيضاً في المبادئ الأساسية التي برزت منها هذه الحركة ، وأعني بها الحقوق الطبيعية الفطرية في طبيعة الإنسان كإنسان . فالقول بهذه الحقوق يعني رجوعاً الى دور كان فيه الإنسان خارج المجتمع والحضارة .

تميزت الايديولوجية الليبرالية وبشرت بمبدأ التقدم المستمر غير المحدود ، ورأت في الماضي كل شر وفي المستقبل كل خير . ورأى الفلاسفة الذين هياؤوا لها ، أن التاريخ الذي تقدمهم يتألف من اللهو المابث ، ومن وقائع أخلاقية بدائية ، ومن رذائل وسخافات ، وأن تبريره الوحيد يظهر في كونه مقدمة غير جميلة لعصر النور . وجد هؤلاء الفلاسفة أنه من الصعوبة القصوى الكشف عن حس فلفسي في ما ساد الماضي من أعمال خضعت لمقاصد انسانية أنانية . فتاريخ الماضي لم يكن تاريخاً عقلياً أو قابلاً للتحديد في عبارات علمية ، لأن قوامه مؤلف من أناس لا تعرف شهواتهم وغرائزهم أي انضباط .

إن الثورات الليبرالية وفي طلبيتها الانكليزية والاميركية والفرنسية ، وخصوصاً الأخيرة ، افترضت جميعها مجتمعاً بدائياً صورياً بنته على أسس عقلانية محضة ، ورجعت اليه كأساس للنظريات الجديدة ، في تركيب الانسانية الاجتماعية . افترضت هذه الفكرة أن أفراد المجتمع المجرد ذاك قد دخلوا عن قصد وسابق تصميم في عقد اجتماعي ، وعلى أساس هذا العقد الصوري ، في وضع بدائي مزعوم ، لا يقل عنه صورية ، أنشأت هذه الثورات نظاماً عاماً من المجرّدات كقاعدة لمساواة انسانية عامة .

شطر فولتير ، وهو يؤلف مع روسو ، الصوت الايديولوجي الاول للثورة الفرنسية ، التاريخ ، بمجدة وبشكل جذري ، الى شطرين . فن جهة نرى موقفاً سلبياً تشاؤمياً بالنسبة لتاريخ الانسانية ، لا يرى فيه منذ ظهور المسيحية حتى ذلك الوقت سوى سلسلة طويلة من الخرافات والمزاعم الحقاء . ولكن هذا التاريخ انتهى بانتهاء المسيحية أمام ظهور العقلانية ، عقلانية القرن الثامن عشر ، عصر النور ، التي قادت الى مجتمع جديد تمّ عتقه

من خرافات وسخافات وأوهام التاريخ القديم ، الى مجتمع يولد فيه التاريخ ولادة جديدة .

أما روسو الذي يقف وراء الثورة الفرنسية ، موقف الينبوع وراء مجرى الماء ، فقد ذكر ما أسماه بالحالة الطبيعية ، وما أسماه بالحالة المدنية ؛ وقال إن هناك تناقضاً وتنافراً أساسياً بين الاثنين . فالإنسان كائن فاضل ، يدين بطبيعته الفاضلة لحالته الطبيعية ، لحالته المدنية التي تنقض ، في الواقع ، العنصر الفاضل . فالفضيلة الطبيعية ، الفضيلة الحقيقية للإنسان ، توجد في ذاته ، كما هي بحكم طبيعته ، وكما يعانيتها عندما يحيا من ذاته وفي أعماق هذه الذات . ليست جميع القيم الاخرى ، من ذوق فني ، ومن ثقافة ، ومن ذكاء الخ ... من جوهر ذاته ، بل تأتيه من الخارج وتبقى غريبة بالنسبة للذات ؛ لذا ، يكفي الانسان أن تكون له تلك الفردية التي تحيا حياتها الخاصة ، لأن جميع ما تبقى فروق اصطناعية فقط بين الناس .

يشجب روسو بهذا المفهوم ويلغي جميع التشكيلات والنظم الاجتماعية القائمة ، لأنه مفهوم يصف انساناً يختلف عن الانسان الذي يتألف منه المجتمع التقليدي السائد ، في انه ينظر الى نفسه خارج جميع الترتيبات والمفاضلات والتراكيب الاجتماعية ، أو ، بكلمة موجزة ، خارج المجتمع ، كما هو في ذاته ، في كينونته كإنسان فقط .

أحيا روسو ، من ناحية أخرى ، التراث اليوناني ، وحمله الى الأذهان بشكل بلوتاركي . كان هذا الموقف ، موقف جميع الانقلابيين الفرنسيين الذين كانوا لا يتعبون من الرجوع الى صولون وليكارجوس ، ويذهبون في استلهام الماضي البعيد ، لدرجة تغيير لباس نسايم وقادتهم الى ما خال لهم أنه الزي الكلاسيكي .

لم يكن مونتسكيو يلقي أية نظرة على الحكومات المعاصرة التي تتميز بطابع ديمقراطي ، كجينييف وهولاندا ، بل يأخذ أمثلته من روما وأثينا

وابارطة ، التي كان للنيل التي آمنت بها ، اليد الطولى في تحديد مثل الثورة الفرنسية ، وفيما بعد ، موقف نيتشه والنازية .

كتب ميشليه ، مؤرخ الثورة الفرنسية ، قصتها من هذه الزاوية . ففي مقدمة كتابه « تاريخ الثورة الفرنسية » ، يصور العصور السابقة بشكل أسود مظلم ، والمسيحية التي سادتها كخطيئة أولى وعقيدة مرتجلة ؛ ثم يقارنها بالثورة التي حاولت تجاوزها بمضاهيها الذي كانت رمزاً للعدالة والفضيلة . لهذا ، رأى أن المصالحة بين الاثنين خطأ وتسوية ضعيفة ، وأن الثورة يجب ان تقتصر . كشفت مبادئ المجتمع الانساني الكبرى ، ومبادئ العقل ، عن نفسها بشكل نهائي ، في فلسفة القرن الثامن عشر ؛ أما كنيسة القرون الوسطى ، فلم تكن سوى مؤامرة لجعل الانسانية يائسة خاضعة للعنة والاضطهاد . كان مؤرخو الثورة بشكل عام ، من ميشاليه الى جوريه ، الى ماتيا وأولار ، يحاولون دائماً ان يكشفوا عن المبادئ التي سادت العصور والادوار التاريخية الماضية ، كي يقيسوها كلها بروح الثورة ومبادئها .

لاحت الثورة الفرنسية آنذاك ، الى حد بعيد ، بسبب تلك الخاصة ، كطلائع فجر جديد ، كبادرة دنيا جديدة ، كنقطة تحول توجه ليس فرنسا فقط ، بل أوروبا جمعاء ، حيث انفتح لها في طابعها كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، وفي طليعتهم هيجل ، وهلدلين ، وكنت ، وشليجل ، وجوته ، وهردر ، وجانتر ، وجوراس ، وستولبرغ الخ ...

أما الثورة الاميركية فقد كانت تستوحي باستمرار ، وبشكل منظم ، المجتمع الروماني واليوناني ، وتعتمد عليها في اشادة بناء فكرها ونظامها . فعندما رأى باين أن ما صارت اليه اليونان بصورة مصفرة ، سوف تحققه اميركا بصورة مكبرة ، وعندما وجد جون آدمز أن الدستور الروماني بنى أشرف شعب وأقوى سلطة عرفها التاريخ ، راحا يمبران بذلك عن موقف الثورة ككل . من هذه اللوحة الخاطفة ، حول هذه الخاصة في الايديولوجية الليبرالية

الانقلابية ، نرى ان التاريخ الذي تلفيه هو ، في الواقع ، التاريخ الاوروبي الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد معها . إنه مثال واضح عن قيمة الايديولوجية الانقلابية في المراحل الانتقالية الثورية ، ويدل على الدور الأول الذي يرجع اليها ، أي ، بكلمة أخرى ، ان الفناء ذلك التاريخ يرجع الى اقترانه بايديولوجية أخرى ، وان ما تلفيه ، في الواقع ، يرجع الى كون القضية الانتقالية الثورية الأولى قضية صراع بين ايديولوجية تقليدية وايديولوجية جديدة .

*

اما الماركسية فترى ان الانسان ، في المجتمع الرأسمالي ، كائن محدود ومحتوم ، وان الاعتماد على العناصر الاقتصادية في الخارج خطيئة الماضي الكبرى ، وان ازالته ضرورة لوضع نهاية لمهد عريق في القدم . تحاول الماركسية ان تحقق هذا الالفاء ، وبسبب ذلك ، تدل على نقطة تحول يرجع بها الانسان الى ذاته والى حريته ، لانها ستقوده الى الخروج من العبودية . هكذا ينقسم التاريخ الى قسمين : الماضي ، وهو قسم محتوم بالاقتصاد يستعبد الانسان ويذله ؛ والمستقبل ، الذي يظهر نتيجة نشوء الماركسية ، وهو مستقبل يسمي تعبيراً عن نشاط الإنسان الاجتماعي الذي يشعر عفويّاً بالأخوة التي تربطه بالغير ، الإنسان الذي ينتقل إلى صعيد الحرية .

لا يقف ماركس كثيراً عند أشكال الاقتصاد البدائي ؛ لقد ذكر ، في الجزء الأول من « رأس المال » ، فكرة المجموعة البدائية ، ولكنه اكتفى بعرض بعض الأمثلة ، ولم يدجها بنظرية عامة . ولكن أنجلز أكد تأكيداً خاصاً على فكرة الوحدة الأولى ، وعلى وجود شيوعية أولى بدائية ، قتل نموذجاً اقتصادياً حضارياً يختلف عن الاقتصاد التجاري . فنراه ، في الكتاب الذي أصدره ضد دوهرينج ، يعلن بأن « جميع الشعوب المتحضرة تطورت من دور أقر ملكية الأرض الجماعية » . لم تكن تلك الظاهرة محدودة أو جزئية في نظر أنجلز ، بل ظاهرة عامة شاملة ، تشكل نوعاً من الضرورة التاريخية لتطور المجتمع الذي ينتقل من ملكية شيوعية إلى طور الملكية الخاصة ، ومنه

إلى طور الملكية الشيوعية ، الذي يعيد الطور الأول إلى الحياة .

لهذا نرى ماركس ، وخصوصاً أنجلز ، هيلان ، عندما ظهر كتاب لويس هنري مورجن « المجتمع القديم » . ففيه ، يرى المؤلف أن حركة الاجتماع تمر عبر أطوار اجتماعية معينة يمكن تحديدها ؛ أولها طور بدائي ، تحققت فيه ليس فقط ملكية جماعية عامة ، بل حرية وإخاء ومساواة ، وآخرها طور يُميد الطور الأول إلى حيز الوجود ، فيحقق ما كان يميزه من ملكية جماعية ، ومن حرية وإخاء ومساواة .

لخص أنجلز كتاب مورجن في كتاب آخر أصدره ، تحت عنوان « أصل العائلة ، الملكية الخاصة والدولة » ، بغية الدفاع عن الطور الشيوعي الأول ، وعن سير تطورات المجتمع نحو مجتمع مقبل يماثل القديم تماماً .

يتعرض كوتسكي لذلك أيضاً في كلامه عن الثورة البروليتارية ، فيقول بأن الماركسية تعترف بأن المجتمع اللاتبعي الذي تبشر به هو ، في الواقع ، صورة جديدة عن المجتمع البدائي . فالعمل يصبح المصدر الوحيد للدخل في مجتمع مؤلف من العمال وعائلاتهم فقط ، تماماً كما كان الأمر في الاقتصاد البدائي ، الذي كان نقطة انطلاق الإنسانية التاريخية . يبرز الفرق الوحيد في المجتمع الجديد في التخصص الاقتصادي الذي يزيد ويتعمد إلى ما لا نهاية له .

كان هذا التجاوز الثوري شديداً في الماركسية لدرجة جعلت دركهايم يقول بأن المفكرين الشيوعيين لا يتجهون نحو المستقبل ، بل نحو الماضي ، وبأنهم ، من هذه الناحية ، رجيمون .

نظر الماركسيون إلى الشيوعية البدائية نظرية رومانطيقية ، ومالوا إلى اعتبار تحولها إلى المجتمع الضعفي سقوطاً للإنسان ، يعادل سقوطه في المفهوم المسيحي .

أما من ناحية التاريخ الروسي ، الذي سبق الانقلاب الشيوعي ، فقد

أسقط كالمخرف انساني عام . أشار لوناشرسكي ، قوميسر القربية ، الى هذه الخاصة ، عام ١٩٢٣ ، عندما أوصى بالقاء تعلم التاريخ والأدب الروسي ، وإعادة كتابته من جديد ، لأن تاريخ روسيا ، حق ولادة لينين وظهور الحركة البروليتارية ، كان تاريخ فوضى وجهل وظلام واستبداد لا يستحق أن يُدرس . فتاريخ روسيا يبدأ بشكل واضح جدي منذ ابتداء الثورة . لذا ، وجب نبذ ثقافة روسيا قبل الثورة ، لأنها ثقافة اقطاعية بورجوازية بائدة .

آمنت الايديولوجية النازية أيضاً بأن هناك ثقافة المانية بدائية ، عبرت عن ارادة الله ، وكانت ، عبر التاريخ ، مصدراً لكل خير ، لكنها انهارت بسبب تأمر الأجناس الغريبة والكنيسة واليهود ، وأنه يجب إحيائها عن طريق أرستقراطية جديدة متواضعة المولد ، أصيلة في روحها الجرمانى . كان هتلر يعتبر مرحلة الحضارة المسيحية كلها انقطاعاً للتطور الانساني ، الذي سوف يصحح ذاته بظهور النازية التي ستحرره من المسيحية .

أما الفاشية الإيطالية ، فقد حاولت أيضاً ان تتجاوز التاريخ المسيحي كله ، فتطلعت نحو روما ، وحاولت بمث تقاليدھا السياسية والاجتماعية . اقترح ألفرد روكو ، فيلوسوفها ، كتابة التاريخ من جديد كتابة تمثل الثورة الفرنسية والديمقراطية كالطور الذي يتوّج حركة انحلال وفوضى بدأت بسقوط روما ، وامتدت عبر القرون الوسطى .

وهكذا ، نرى ان التاريخ الذي تلبه الليبرالية والنازية والفاشية هو التاريخ الذين نشأ مع المسيحية واقترن بها ؛ يوضح ذلك ايضاً ، وبشكل بارز ، أن سبب الالغاء البعيد يعود الى ما ذكرته سابقاً من أن الصراع الأول ، في المرحلة الانتقالية الثورية ، هو ، في الواقع ، صراع الايديولوجيا الانقلابية الجديدة مع الايديولوجية التقليدية ؛ يتركز كل شيء على هذا الصراع ، ويتبلور به ، وبأني في ذيله .

إن ما يُسمى بالحركات الألفية الثورية ، التي كانت تنادي بها فرق دينية منشقة عن الكنيسة ، كانت ، طيلة قرون عديدة ، تملأ خيالات الناس بصور ورؤى عن مملكة الله على الأرض ، التي كانت تجسد صورتها في الحياة المسيحية الأولى ، بملكيتها الجماعية ، وبعدها عن كل تمييز طبقي ، وبمجريتها في المسيح التي رفعت الروح الانساني فوق القوانين والشرائع . كان ذلك ظاهراً ايضاً في حركة الإصلاح الديني ، إذ ان الهدف الذي أرادته ، كان احياء المجتمع المسيحي الأول ، أي تجاوز تاريخ الكنيسة الكاثوليكية والغاءه .

لا يزعم مصلحون من هذا النوع ابدأ ، من هوس الى سافونرولا الى لوتر ، انهم يبشرون بعقيدة جديدة ، بل يدعون ، بعكس ذلك ، الى الرجوع للأصول ، لأنهم يزعمون ايضاً ان الدين والكنيسة ضاعا عن معناهما ، وأنه من الضروري « إصلاح الرأس والأطراف » .

لم يكن ارتقاب معركة نهائية فاصلة ، يلتصر فيها شعب او فئة مختارة ضد دنيا من الاستبداد ، تلغى فيها صورة 'حياة جديدة نقية حياة' فاسدة قائمة فتدمرها ، ومن ثم "تجدد العالم" ، وتجعل التاريخ يصل الى غايته ، بالأمر المستحدث . فهي ظاهرة عريقة كانت تتخذ في الحركات السابقة طابعاً دينياً ، ولكنها ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، شرعت تأخذ طابعاً علمانياً . و'جل' ما حدث ، أن ما كان يحقق في الماضي باسم الله ، أصبح يحقق باسم التاريخ ، وما كان يجد تبريره بإرادة الله ، اخذ يبرر ذاته باسم مقاصد التاريخ . ولكن القصد كان واحداً : تحرير الانسان من ماضٍ شرير فاسد بالغائه ، وبناء عالم جديد ينفصل عن الماضي البائد .

نجد ايضاً هذه الثنائية في التجاوز الانقلابي ، في حركات قومية ثورية عديدة ، لم تتكامل تكامل الشيوعية أو النازية أو الليبرالية . فالثورة التركية بقيادة أتاتورك مثلاً ، نقضت المرحلة التاريخية التي نشأت في الإسلام ، تجاوزتها ، ورجعت الى 'عماق الماضي' ، تكشف عن الصورة التاريخية التي

رُبط بها ، فوجدتها في المجتمع الحثي . فالحثيون أصبحوا أسلاف وأجداد الأتراك الحاليين ، وفتوحاتهم أصبحت المصدر الأول للحضارة فوق الأرض ؛ أصبحت كل الحضارات ، هكذا ، مدبونة للأتراك .

وفي اليابان نرى الحركة الثورية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فكشف عن ماضٍ بعيد يبرز في الشتوية ، وهي ديانة قديمة كانت مهمة ومنسية ، وعن طريقها أعلنت أن أباطرة اليابان يتحدرون من أول امبراطور انساني 'لقب' بالروح العسكري الإلهي ، وهو الامبراطور الخامس من سلسلة تتحدر من الشمس إله السماء .

كما أننا نرى الآن الصورة ذاتها تطل علينا في المجتمعات البدائية ، إثر احتكاكها وتناقضها مع المجتمعات الحضارية ، وخصوصاً في الدور الحديث . فعدد غير قليل من الدراسات الانثروبولوجية ، تثبت لنا أن ذلك الوضع ولّد في المجتمعات أساطير تنظر الى المستقبل وتميش فيه . فالانسانية تتحرك من جديد ، أو يُطلب منها أن تتحرك من جديد ، من قبل قادة يبشرون بعبادة جديدة ، أو تحول جديد ، يبعدهم عن الطرق القديمة التقليدية . ولكن رجوع الحركات تلك الى ماضٍ بعيد معين ، واسترجاع أوضاع الحياة القديمة الجميلة ، يشكل جزءاً لا يتجزأ منها .

•

إن امتداد الايديولوجية الانقلابية بهذا الشكل ، بين ماضٍ نحن اليه ومستقبل تمحضه ولامها ، ومحاول إعادة جمال الماضي فيه ، لأمر ضروري للحركة الانقلابية ؛ ليس فقط لأنها تحقق خروج الفرد من الحاضر سلباً ، بل لأنها تولد ادراكاً تاريخياً يخلق حساً ايجابياً مستمراً مع التاريخ ، فيرى الانقلابي نفسه تمتد بشكل غير محدود، بين الماضي والمستقبل ، في مجرى ملجَم عام تتحول الى جزء فيه .

ان الخروج من الوجود التقليدي القائم هو القصد الأساسي الذي تسعى

اليه كل ايدولوجية انقلابية . لذلك ، وجدت الكثير من مظاهر الحركة الانقلابية ، التي تلوح لاول وهلة غريبة ، تفسيرها في القصد الذي يكن وراءها . فاللاواقعية التي تميز الكثير من أهدافها مثلاً ، تعود الى تصميم الحركة على الخروج من الوجود القائم بهدمه وازالته . فبما أن كل ما هو واقعي وعلمي يميز عادة السلوك المرتبط بالحاضر ، كان تجاوز العملي والواقعي خاصة عفوية تلازم الحركة الانقلابية ، التي تمعز ، بطبيعة الايدولوجية الانقلابية التي تنبثق منها ، عن اجراء أية مصالحة مع الواقع . الطبيعة الانقلابية تفرض قيام وحدة شعورية عميقة بين اتباعها والمؤمنين بها ؛ فهي تؤكد أيضاً على المستقبل تأكيداً يلوح شاذاً لمن لا يعانها . فالوحدة الشعورية العميقة لا تتيسر لها دون تركيز تام على المستقبل ، أو دون خيال مجتمع جديد ، يحمله المستقبل في ثناياه . صورة كهذه ، تثير وحدها حاسة وولاء وتضحية وإيمان الاتباع ، وهي ممكنة عندما يُجرد الحاضر من كل اصاله او خاصة خيرة . فعندما نرى ان الحاضر يتميز بالخير ، تنكشف آفاقنا الانسانية ، ونعجز عن تجاوزه ، ونصبح فريسة تكالب مزي حول « خيرات » ، فتنطلق امكاناتنا الانقلابية وتجمد .

ولكن ، عندما نمح ولاءنا وحماسنا ومشاعرنا لصورة انسانية كبرى ، تبرز في المستقبل ، ويرتبط ظهورها بتدمير الحاضر وإزالته ، تنفتح نفوسنا للحياة وللخير ، وتحقق تجاوباً عميقاً معهم ، وتؤجل تحقيق نزعاتها الخاصة ، وتطرح إغراء الحاضر جانبا . الادوار التي يخسر بها المجتمع صورة من ذلك النوع هي الادوار التي ينهار فيها نشاطه النفسي وحيويته الروحية الانسانية . إن مجتمعاً يعيش دون صورة كهذه مجتمع قد خسر وحدته ، وانقسم على ذاته ، وتفرق جهده وتشلت نشاطه .

إن ما يعان به الانسان من شقاء في الحاضر لا يدفع به الى التغلص منه ، والى تجاوزه والخروج عليه ، إن لم يقترن شقاؤه بأمل كبير يتركز في المستقبل . وفالتفاهة الانسانية ، التي كانت تميز الكثيرين من مساجين المعتقلات السياسية ،

تبدو مثلاً بليغاً على صعة قولنا ، لأن المساجين أولئك كانوا يحيون دون أي أمل بالعد ، فهوت أنفسهم الى درك انساني يائس .

لا يعني التجاوز الانقلابي أن الايديولوجية تتخذ موقفاً خيالياً يهمل الواقع . فهي ، من هذه الناحية ، شديدة الواقعية ، لأن القوى التي تعتبر عنها هي القوى الجديدة التي تحاول الظهور وتأكيد ذاتها ، والاتجاهات التي تلبنها هي الاتجاهات التي تفرضها القوى الجديدة . وهي تنقض كل ما يجري مجرى العادة والتقليد مهما كان عريقاً ومقدساً ، ولكنها تحاول دائماً أن تكون صورة صوت ما تعتبره قوى الحياة والمستقبل في الحاضر القائم .

يبرز هنا معنى الموقف الايديولوجي الانقلابي . فهو تجاوب مع روح التاريخ في دورة تاريخية معينة ، ومحاولة في الكشف عن هذا الروح كي يتعد الانقلابي به . يدعو التاريخ الى هذا العمل باستمرار ، لأنه سلسلة من الدورات التي يتميز كل منها بطابع عام يفرض موقفاً انقلابياً جديداً يتجاوب معه . لهذا ، كان غرض الايديولوجية الانقلابية الأول تدمير أشكال التراث الفكري العقائدي التي تسود الحاضر ، وإعداد العقل لولادة جديدة ، في أشكال فكرية نفسية جديدة تتناسب مع التاريخ في تحوله الجديد .

قد يكتفي مفكر كيو أو شيلر أو هلدلين مثلاً ، في تحرره من الوجود القائم ، أن يجد صورة للطبيعة التي يعبدها في يونان تمثل الجمال بأنقى ألوانه . ولكن الانقلابي الذي يريد أن يعجن التاريخ لا يمكن أن يقف عند هذا الحد ، بل يتوق دائماً إلى بناء مستقبل يمثل الجمال ويحققه .

ليست خاصة هذا العنصر الانقلابي الأساسية في أن الإنسان يتوق ، في خياله ومشاعره ، إلى تلك أو هذه الجنة في المستقبل أو الماضي ، في الشرق أو الغرب ، بل في أن هذا العنصر يدل بوضوح على أن من حاجات الإنسان الأساسية ، في وضعه الإنساني العام ، أن يلجأ إلى صورة كهذه يتجاوز فيها يومياته الرتيبة وماضيه .

الايديولوجية الانقلابية لا تعني انقطاع كل صلة مع الماضي ، بل هي تدمج عناصر كثيرة منه ومن مُثله بعناصر الصورة الإنسانية الجديدة التي تحملها عن المستقبل . غير أن كل ايديولوجية انقلابية تطلب « ثمناً للمستقبل الجديد وتوليده » ، ولأنه لا يعرف المساومة لمجموعة من القيم المطلقة ، تفصل المستقبل فصلاً جذرياً في صورته العامة عن الماضي . الايديولوجية الانقلابية التي تفصلها تماماً عن الماضي هي التي تسحر وتجذب المؤمنين والانقلابيين ، فتكسب ولاء الافراد الاقوياء ، ذوي الإمكانيات الروحية والصلابة النفسية .

هذا ما جعل كثيرين من مؤرخي القرن التاسع عشر يرون في القرن الثامن عشر قرناً لا تاريخياً أو ضد التاريخ ، لأنه أراد قصم عراه مع الماضي ، كما أراد ان يشجب الماضي ويلغيه . لا شك انه رغب في ذلك وحاول تحقيقه عن طريق فلاسفته ومفكره الذين درسوا اوضاع التاريخ وشرطوه الى شطرين ؛ وهم لم ينقضوا التاريخ في آثاره ، أو في حركته ، أو في منطقته ، بل في وجه معين اتخذته . لقد أرادوا دراسته كي يكشفوا عن الأسباب التي تجعل الناس ضحايا الخرافات والأوهام ، فسار نقضهم له جنباً الى جنب مع اهتمامهم به ، ورفضهم لمنه في الماضي يرادف معنى جديداً كشفوا عنه في المستقبل . فنقض التاريخ والاهتمام به وجهان لموقف واحد اتخذته القرن الثامن عشر . فأكثر فلاسفته ازدياداً للماضي ، كقولتيير وتشاستلوكس ، ألفوا كتباً عديدة في التاريخ ، ولكنها كانت ترمي الى عرض بؤس الإنسانية اثناءه ، ودعوة الناس الى وضع حدٍّ لهكذا بؤس ، والانفصال عن مجاريه ، ومن ثمّ الكشف عن الاتجاهات التي تجعل التاريخ يعمل في هذا السبيل . انهم أرادوا ، ولا شك ، وصف التاريخ بآسيه وآلامه ، بأقاصيصه وخرافاتهِ ، كي يقنعوا الناس ، كما يؤكد باكر وغيره ، بنبذهِ . ولكن الامر لم يقف عند ذلك فقط ، لأنهم كانوا في نفس الوقت يحاولون الكشف عن القوى والاتجاهات العاملة في وجهة اخرى ، أي الاتجاهات والقوى التي تدفعه نحو مستقبل سعيد ، تتكامل فيه انسانية الانسان بشكل متواصل .

كان هذا الموقف التاريخي ، في الواقع ، من صلب الايديولوجية الليبرالية التي كانت ترى ايضاً ، في جميع أحداث التاريخ والعصور الفائتة ، تطوراً قصده الوحيد ان يقود الى الثورة والبناء الجديد الذي تؤدي اليه . نظرت جميع الايديولوجيات الانقلابية هذه النظرة الى التاريخ . وجد روبيسبيروسان جوست ان نظام العالم ظهر الى الوجود وتحرك تاريخياً لغاية واحدة ، وهي كي يقود نهائياً الى الثورة الفرنسية . والنازيون رأوا أن تاريخ المانيا كله ، ابتداء من أرمينوس ، كان يعمل على الانتهاء في النازية وهتلر . أما الماركسيون فقد تكلموا عن الديالكتيكية التاريخية التي تقود الى المجتمع اللاتبيقي الذي يشكل هدف التاريخ ، والذي يقف ويحقق التاريخ فيه ذاته .

تتمتع كل ايديولوجية انقلابية على الماضي في تبرير المستقبل الذي تبشر به ، وبالرجوع الى مجتمع سابق تمطي فيه صورة عن مجتمعهما القادم . فهي كلها تتجاوز الحاضر يرجوع الى الوراء ، وبانطلاق الى الأمام .

يقال إن المسيح قال مرة : « انا نور العالم » ، ومن يتبعني لا يمشي في الظلام . هذا الايحاز يعبر عن تلك الخاصة بالذات في كل ايديولوجية انقلابية . فالماضي ظلام ، وهي تحمل النور الذي ينقش الظلام فيه . فالتاريخ ، قبل ولادتها ، كان فريسة الحرافات والأكاذيب والمظالم والتدجيل والعبوديات الفكرية الروحية والسياسية الاجتماعية ، ولكن الدنيا الجديدة التي تبشر بها ستنتهي الماضي ، وتكون نوراً للانسان .

*

نجد في هذه الخاصة ، خاصة ثنائية التجاوز الانقلابي ، ميزة أساسية تميز الانقلابات الحديثة عن الثورات الفائتة ، كذلك التي كانت تحدث في اليونان وروما مثلاً ، والتي عرفت العالم القديم على تلك الظاهرة ، وما تنطوي عليه من عنف ومن تحولات سياسية وحروب طبقية . ولكنها كانت قاصرة عن إشادة شيء جديد ، أو عن ايقاظ الوجدان العام على صورة دنيا جديدة ،

تحول مجرى التاريخ تحولاً ثورياً . فالتفسيرات التي كانت تحدثها تلك الثورات لم تقطع مجرى ما دأب العقل الحديث على تسميته بالتاريخ ، ولم تكن تقيم منطلقاً جديداً ينهض التاريخ منه ، او تميّن بداية جديدة يتحول منها تحولاً جذرياً .

ان المفهوم الانقلابي الحديث ، الذي يرى ان الثورة تعني ان التاريخ يبدأ فجأة وبشكل جذري من جديد ، وان هناك قصة جديدة لم يتعرف عليها الناس من قبل تنكشف في الثورة ، وان الثورة تعني ولادة التاريخ ثانية فتشطر مستقبله عن ماضيه ، هو مفهوم جديد لم تعرفه الثورات السياسية الاجتماعية القديمة ؛ لقد اقتصر على الاديان فقط . كانت الایدولوجيات الانقلابية الحديثة تجعل اتباعها يحيون ، كالمسيحيين الأولين ، بانتظار نهاية العالم ، وظهور تاريخ جديد .

أما أسباب تلك الثنائية في التجاوز الانقلابي ، التي تميز الایدولوجية الانقلابية ، فتعود الى طبيعة الاوضاع التي تسود المرحلة الانتقالية الثورية التي تنشأ فيها . تبرز الایدولوجية الانقلابية في أدوار انتقالية ، أي في أدوار تمزق فيها القوى الاجتماعية الجديدة الوحدة والانسجام في الأشياء . يحدث آنذاك تمدد كبير في الحياة ، لهذا ، يحن الناس الى دور اقل ثباتاً وتناقضاً بسبب ما يعانونه من تناقض وتباين . فهي ، بكلمة أخرى ، تعود الى ميل في التأكيد على الوضوح في الأشياء .

فعندما اشتد التناقض مثلاً في القرن التاسع عشر ، بين 'مثل وعناصر العقلانية الثورية' ، التي آمن بها كثيرون من الفلاسفة الالمان ، وبين الواقع القائم الذي كان يسود الحياة السياسية الالمانية آنذاك ، أخذت أبصار الكثيرين منهم تتجه الى الماضي ، فتظهر حينئذ ، على الأخص ، الى ادوار رأت انها تحقق وحدة بين الصمد الفلسفي وبين الحياة السياسية . اننا لو اجدون مثلاً على ذلك في هدرلين ، الذي رسم صورة ساحرة عن اليونان القديمة ،

وفي هيجل ، الذي مجد بجماسة المدينة السياسية او المدينة الدولة في المجتمع القديم .

إن الأدوار الانتقالية الثورية في التاريخ هي أدوار يحاول الانسان فيها أن يحقق وضوحاً ووحدة في الأشياء ، أو بكلمة اخرى ، بساطة تربح من تعقيدتها وصعوبة الاتصال بها . هذا الشوق الى الوحدة والتبسيط في الأشياء ، يدفع الانسان ، بشكل عفوي ، للحنين الى ماض غير معقد ، فيحلم بالحياة البدائية الأولى ، التي كان ينعم بها قبل ان يصبح فريسة التعقيدات والمناقضات الحضارية أو فوضى المراحل الانتقالية ؛ ثم يحاول ، في شوقه الى تجاوز هذه المناقضات والتعقيدات ، أن يخلق مستقبلاً تنعكس فيه الوحدة الضائعة . 'تتقل أساطير عصر ذهبي ، في الماضي البعيد ، دفعة واحدة الى المستقبل ، وتصبح فكرة الرجوع الى هذا العصر جزءاً من حركة التاريخ . أشار ميلتون ، شاعر الثورة البريطانية ، الى ذلك بقوله : « سيرجع الزمان الى الوراء ، ويحمل لنا معه عصرأ ذهبياً » .

يعجب المرء ، في بعض الأحيان ، لتأثير روسو على عقول فلسفية كجوته ، وتولستوي ، وكنت ، ولكنه تأثير يعود الى شعبية روسو العالمية التي اعتمدت دعوته بالرجوع الى الطبيعة ، مما كان له جاذبية خاصة في بلدان أوتوقراطية كالألمانيا وروسيا ، حيث كان يستحيل حل المشاكل الاجتماعية عن طريق العمل السياسي .

لا يقتصر الرجوع الى دور بدائي على الايديولوجيات الانقلابية ، بل يلون عادة الادوار النهائية في الحضارات التي شارفت على نهايتها ، كالدور الاسكندري في الحضارة اليونانية مثلاً ، الذي مجد سحر وجمال الحياة البدائية ودعا للرجوع اليها . وهذا ما حدث ايضاً في روما ، عندما بلغت أوج حضارتها ؛ ونحن نرى الآن ، في القرن العشرين ، ان الرجوع الى الطور البدائي قد أمسى تياراً عاماً . يرى الدور الانقلابي في الماضي كل الشر ، وفي

المستقبل بكل الخير ، ولكن في الأدوار الحضارية التحليلية ، تسود فكرة الانحطاط المستمر ، وتتشوق الانفس الى القديم دون تجاوزه الى المستقبل .
فهناك ، على ما يظهر ، ميل كبير في الحضارات الناضجة يحمل الطبقات الحاكمة والفكرية تبدي حاسة واندفاعاً لطرق المهنات البدائية في الحياة . ففي مجتمع بلغ درجة حضارية معقدة ، او في مجتمع آخر تحول من تركيب موحد منسجم الى وضع مبهر مشتل ، كما نرى في المراحل الانتقالية ، يلوح ميل بالرجوع الى مجتمع او وضع تاريخي سابق ، يتميز بوحدة شعورية انسانية لا تميز وضعه السائد .

فكلما ازدادت الثقافة تعقيداً ، وكلما ازداد حجم المجتمع الذي تنشأ فيه واتسع ، تنكش ، وتقل مساهمة الفرد بشكل فعال في حياة المجموع ؛ لذا ، تميل الثقافة الاجتماعية النامية الى إفقار حياة الفرد العادي لا الى إثرائها .
الظاهرة ذاتها كانت في خيال روسو ، عندما تذر من رؤية الانسان يزرع في القيود ، وهو الكائن الذي 'ولد حراً' . لهذا السبب ، نرى ان الدعوة بالرجوع الى الطبيعة او الى طور بدائي آخر توقف في الانسان تجاوباً عميقاً ، لأنها تعني تحريره من ثقل وتمقيد التركيب الحضاري السائد .

يتميز الماضي بصورة هادئة ساكنة ؛ فهو لا يتغير ، لا يكافح ، لا يعرف الكبت ، او العزلة ، او الألم ؛ ويغبط في 'سبات عميق' لا يزعجه شيء .
فالآني والمتحول قد زالا منه ، وبقي فيه الثابت والجميل والخالد .

من اسباب هذا التجاوز الانقلابي ايضاً ، أن الايديولوجية الانقلابية تبني تغيير العالم بشكل أساسي . وكما تنجح فيما هي بصدده وجب عليها ان تفسره من جديد تفسيراً يستلني الخطأ وكل تفسير آخر . لهذا ، نراها تعمل وكأن التاريخ كله حدث فقط لتوليد ظهورها في العالم ، فتقيس الماضي وكل شيء فيه بالشكل الذي ترتأيه ، وتطبق مقياساً واحداً يقسم جميع الناس وجميع مظاهر التاريخ الى نوعين ، النوع البائد أو الرجعي ، والنوع التقدمي

الحي أو الثوري .

يُصبح ازدرء الحاضر شرطاً أساسياً في تحويل الفرد تحويلاً انقلابياً ، لأن الفرد الذي يشمر بانسجام مع الحاضر يعمز تماماً عن التحقق الانقلابي الذي يتوفر فقط لمن يقف من الحاضر ومن الوجود التقليدي موقف العداء والحرب والكراهية والبغضاء . كان الهدف الاول الذي تسمى اليه الايديولوجية الانقلابية لذلك ، تحرير الفكر والشعور من الحاضر ، وتشويه لدرجة تجعل التحرير ذاك أكيداً أو ، على الأقل ، ممكناً . يستطيع حاضر غير مشوه ان يضبط مشاعر وأفكار الفرد . لذا ، كان لجوء الايديولوجية الانقلابية ليس فقط الى تعديد أمراض ومفاسد ومظاهر الانحلال والتفسخ والانهيار في الوجود القائم ، بل الى تعجيد مستقبل جيل تتركز الانظار عليه ، وإعطاء صورة مثلى عن ماضٍ بعيد تحن النفوس اليه ، من الوسائل الفعالة في تحقيق التشويه . بذلك تجعل من الحاضر طوراً فاسداً قاصراً بين ماضٍ جميل ومستقبل أجمل .

تحم التحولات التاريخية الكبرى مواقف عقائدية انقلابية كبرى تعبّر عنها ، تضبطها وتعطيها إرادتها الواحدة . الخطوة الاولى هي تحرير الفكر من التقاليد العقائدية القائمة ؛ وهي الخطوة الأشد صعوبة ، التي تجعل التجربة الانقلابية ، لأن التحرر من تقليد عقائدي سائد ، هو أصعب من تحقيق تقليد عقائدي جديد ، وتجاوز عادات الحاضر وإلغائها يفرض صراعاً أشد من الصراع الذي تفرضه ترسيخ عادات اخرى على أنقاضها . يمكن الشرط الاساسي إذن في نضال كل ايديولوجية انقلابية ، ان يصدر عن انقلابية عميقة شاملة جامعة ، لأنه نضال يحتاج الى هذا النوع من الانقلابية بالذات ، كي يتمكن من هزّ الأنفس السادرة وإيقاظها من سباتها العقائدي ، والخروج بها من وعلى الوجود التقليدي ؛ فالجتمتع الانقلابي هو مجتمتع ينسى ، الى حد بعيد ، ذاكرته ، أو الكفاءة على تذكر الوجود التقليدي . انه مجتمتع ينسى تقاليد

هذا الوجود ، عقائده ، افكاره ، قيمه ، ونظمة فحاة ، فينفصل عن ماضيه .
تزول الذكريات والأحداث والتجارب التاريخية التي ينطوي عليها الوجود
التقليدي ، وكأنه سلّط عليها يدأ سحرية . ثنائية التجاوز الانقلابي إذن
أداة فعّالة في سبيل الفرض ذلك .

صورة المجتمع الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية

تلتقي جميع الايديولوجيات الانقلابية وتشارك في صورة مجتمع آخر ينقض المجتمع التقليدي . فهي صورة قنتج عن الرفض ، او بالأحرى شرط أساسي لإجراء هذا الرفض . قد يكون المجتمع الجديد في جزيرة نائية ، في المستقبل البعيد ، في السماء او في الأرض ، في نهاية عمل ثوري او تطور تاريخي ، في نهاية الازمنة او في احد مفاصل التاريخ ، في نهاية العالم او في بدايته . لقد عبّر الانسان ، بشكل خاص في ايديولوجياته الانقلابية ، عن شوق ملح الى تجاوز وضعه الانساني تجاوزاً نهائياً وعن ميله الى الخلاص الدائم .

لا تلتقي تلك الايديولوجيات فقط في الشوق او الميل فقط ، بل ان المجتمع الانقلابي الذي نهو اليه هو مجتمع متماثل متشابه بينها . فهي نحن ، بالرغم من جميع الاختلافات والفروق ، الى صورة انقلابية واحدة في

خصائصها الأولى والرئيسية ؛ حينئذ واحد ، ومجتمعها واحد .

الأسباب الكامنة وراء الايديولوجية الانقلابية عديدة ، منها الاقتصادي ، ومنها الاجتماعي ، ومنها السياسي ، والروحي الخ ... ولكن أهمها إبان الدور الانتقالي هو الحلم الذي يراود ذهن الناس في بناء انسانية جديدة تكن في الوحدة والانسجام . لقد بينت الدراسات القيمة المركزة كدراسات فولوب - مولر ، وموشالي ، عن هذه الخاصة المشتركة بوضوح . ان صورة المجتمع الانتقالي الجديد هي التي تعطي للقوى المادية الاجتماعية وللتيارات الفكرية السياسية ، القوة السحرية التي تجذب ملايين الناس ، وتغير وجه العالم ، وهي التي تولد الإيمان العميق الذي يُثير الارادة ، ويضفي على الحركة الانقلابية قوتها الفعالة في الاحداث ، ويحدد قدرها الدراماتيكي ، ويجعلها مركز ذاتها على مقاصد تستحيل في الواقع على التاريخ . يُصبح المستحيل ممكناً ؛ بذلك ، تحطم الحركة الانقلابية الكثير من الحواجز والعوائق أمام حركة الانسان في تأكيد ذاته ، وفي تأكيد سيادته على العالم الذي يحيط به . فدراسة النواحي الفلسفية المادية الاجتماعية المحضة في التحولات الانقلابية غير كافية ، لأن الناحية الفلسفية لا تولد في ذاتها إدراكاً للعنصر الانساني الأخلاقي المحض الذي يجعل الانسان يتشوق الى عالم جديد .

الايديولوجية الانقلابية هي ، في شتى أشكالها ، ايديولوجية مثالية ، تقلش عن صعيد لا تاريخي أو خارج التاريخ ، وما المجتمع الانتقالي سوى تعبير عن هذه الخاصة . حاولت الايديولوجيات جميعها إقامة مجتمع باستطاعة المصالح الفردية فيه أن تحقق مجانستها ، وأشكال الخصام أن تزول ، والسلطة السياسية ذاتها ان تحصر أي سبب من اسباب بقائها . يصح ما قاله هازار في لاينتز ، من ان الوحدة كانت الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة التي تسود فكره ، في كل ايديولوجية انقلابية . فالايديولوجية الانقلابية تبشر بالتغيير والتحول ، ولكنها تسمى الى الكشف عن الثابت الدائم في التاريخ .

المجتمع الانتقالي هو القصد الذي يعطي مثلاً شاملاً عاماً ينتجه نحوه الواقع

في حركة انكشافه الثوري . والدولة الانقلابية تعني توجيه هذا الواقع ، وتشقيف افراد المجتمع بوعي ثوريته التي تتجه نحو قصدها المحتوم عن طريق ذاك الوعي . فالشاعر او الكاتب او الفنان لا ينظم أو يكتب أو يرسم فقط ، بل يفعل ذلك كي يساعد في بناء الوعي المركز على ذلك القصد .

نحن نجد في كل ايدولوجية انقلابية دعوة الى دخول الفرد في وحدة مقدسة مع الآخرين . فقد تؤكد على فردية او طبقية تفصل بين فرد وآخر ، بين جماعة واخرى ، ولكن غايتها الاولى هي انشاء تلك الوحدة ؛ وقد تؤكد على حقوق طبيعية ، ولكنها تفرض لتحقيقها ضرورة إعطاء الفرد ذاته للحقيقة الجديدة ؛ وقد تقدس إرادة الفرد وحرية ولكنها تفرض عليه ان يعتبر ارادتها ارادته ومصالحها مصالحته ، لأن الفرد يجد نفسه في الوحدة الجديدة ويتحقق بها . جميع الايدولوجيات الانقلابية هي في الواقع ، على الرغم من تمردها ، أصداء نزوع انساني عميق الى الوحدة والنظام ، انها تمرد يندفع دوماً ضد كل شيء في الكون يمثل التناقض ، والفوضى ، والتبعثر . فقول كارل لوفيث من أن جميع الفلسفات التاريخية تقتضى اتجاه التاريخ نحو وضع من الخلاص ، قول يصدق دون ريب على الايدولوجية الانقلابية خاصة .

يبرز في هذه الايدولوجيات الانقلابية مفهوم واحد عام في تفسير الفوضى والمساوىء التي تسود المجتمع . ففيها جميعاً نرى اعترافاً عاماً بأن الشر الاجتماعي يعود الى خنق المصلحة الاجتماعية ، والتركز على المصلحة الفردية الانانية . فالمجتمع الانقلابي الجديد الذي تتصوره يحاول معالجة هذا الشر بخلق وضع يزول فيه التناقض أو ، على الأقل ، يصبح مستحيلاً .

كان كثيرون من الدعاة الانقلابيين يصرفون جهوداً كبيرة في تصوير المجتمع المقبل ، محاولين أن يحققوا صورة واقعية تعبر عن الوحدة الجديدة التي تدعو الايدولوجية اليها . يجب إدراك الجهود ، في هذا المجال ، في معناها الاصيل ، فلا نرى فيها استبداداً جديداً يُثقل عنق الانسان باغلال جديدة ،

عندما تحاول أن تضبط جميع مناحي الحياة وجزئياتها . تقول الايديولوجية الانقلابية بأن على الانسان أن يحقق الانسجام والوحدة ، ليس فقط فيما بينه وبين الآخرين ، ولكن فيما بينه وبين نفسه أيضاً . لهذا كانت الغاية من وراء النظم الدقيقة العديدة المفصلة ، التي تحاول ، في بعض الأحيان ، أن تضبط كل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك ، من مظاهر الاجتماع ، إعطاء الفرد مجالاً ملائماً يُتيح له تحقيق الوحدة المنشودة ، وليس فرض عالم خارجي غريب عليه .

نزرع الايديولوجيات الانقلابية إلى الوحدة ، يجعلها واحدة في صورة المجتمع الجديد . يبين كلمو أيضاً أن هذا المجتمع يؤكد في المسيحية وفي الايديولوجيات الانقلابية العلمانية على مصلحة عميقة بين الناس ، تكشف عن وحدتهم وتحقق أخوتهم . ففي صورة دينية يرسمها دي ميتر أو في صورة علمانية يدعو ماركس أو كوندورسه إليها ، نرى تلك المصلحة تؤكد ذاتها ، وفي كلمات فيني تحقيق التعاون بين الذئب والحمل ، وتحمل المجرم والضحية بيران نحو المذبح ذاته ، وتفتح جنة أرضية للجميع .

*

تتجاوز الوحدة ، في الواقع ، فكرة الخير والشر . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً ، نجد أن للسوق الاقتصادي حياة خاصة مستقلة عن حياة الأفراد الذين يتكوّن منهم ، وأن سن السوق تعمل باستمرار واستقلال تام على تحقيق مصلحة ووحدة الجميع . الإنسان في تلك الايديولوجية مدعو إلى الكفاح في سبيل مصلحته الفردية ، ولكن الكفاح ، بأشكاله الفردية ، يؤمن وحدة المجتمع واطراد نمو مصلحتهم . هكذا تلغي الوحدة فكرة الخير والشر . فإذا كان السوق الاقتصادي ، بسننه الخاصة ، يحدد العلاقات الإنسانية ، ويوجهها ويقودها إلى مفايه خير المجتمع ككل ، تزول الحاجة إلى معرفة الخير والشر ، ولا يعود هناك من ضرورة لإيجاد مقاييس لها .

تطالعنا الصورة ذاتها في الايديولوجية الماركسية . فالمجتمع الجديد الذي تبشر به ، يُزيل من حدوده جميع أسباب الخصام والاستغلال وجميع العوامل

التي تحول دون الانسان ودون نمو ذاته داخل حرية تامة تكشف عن جميع امكانيات وقوى الذات . هكذا ايضا تتحقق الوحدة الانسانية التامة بين أفراد المجتمع ويصبح وحدة متماسكة . ولكن إن زالت الأسباب التي تورث المجتمع المداء والانشقاق والتفرقة والاستئثار ، ولم يعد هناك من عوامل تفصل الانسان عن الانسان ، أو من قوى تحول دون نمو الذات نمواً طليقاً ، لا تعود هناك أيضاً أية حاجة الى فكرة خير أو شر ، ومقاييس بين الاثنين . لا تنفذ فكرة الشر الى مجتمع كهذا أو تجد مكاناً فيه ، لأنه مجتمع يمكن وراء الشر والخير .

ينطبق الشيء ذاته على المجتمعات التي بشر بها أنبياء آخرون ، من فلاسفة التمرد الانقلابي في العصر الحديث ، كـمور ، وكامبنالا ، وأوين ، وسان سيمون ، وكابه ، وفوريه ، وكونت . ففي مجتمعات كهذه ، نجد تجاوزاً لفكرة الخير والشر ، لأن الوحدة الاجتماعية الانسانية الجديدة تلغي هذه الفكرة أو بالأحرى تتجاوزها . انها كلها تبشر بنمط من الحياة خالٍ من الشقاء والحقد ، من النزاع أو القتال ، من الاستغلال أو الاستبداد ؛ وكلها حاولت ، بدقّة كبيرة ، أن تخلق النظم التي تؤمن ابراز هذه المظاهر وتحقيقها في المجتمع الجديد .

ف وراء التأكيد على طبيعة الانسان الخيرة الصالحة في روسو والايديولوجية الليبرالية ، أو على امكانياتها الصالحة الخيرة في الماركسية ، يمكن شيء أشد أهمية ، ألا وهو الخروج من ثنائية الخير والشر التي تسود الوضع الانساني ، ورفض كل نظرية ترجع هذه الثنائية الى ذات الانسان . فهي ، وقد كانت أحد أسس الدين ، ثنائية مزيفة لا وجود لها ، سببتها أوضاع اجتماعية فاسدة ، لا طبيعة انسانية فاسدة ، أو وضع انساني تاريخي مقضي عليه بالشر . كل ما يحتاجه الانسان هو أن يخرج من هذا المجتمع المصطنع ، فيرجع للطبيعة أو يلغي الملكية ، كي يزول التناقض ويحل الانسجام .

لم تخرج النازية والفاشية عن تلك الخاصة العامة في الايديولوجية الانقلابية . فالاختلاف بينها وبين الايديولوجيات الأخرى شكلي فقط في الحدود السياسية

التي تنشأ فيها الوحدة . أكدت الأولى في الواقع ، على هذه الوحدة بشكل يصعب على أي مذهب آخر أن يتجاوزها فيه لدرجة تبرر القول بأن الوحدة قد لا تكون أم أهدافها فقط ، بل القاعدة التي تنشأ منها . أساء كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، مدفوعين بموقف أخلاقي وليس بموقف موضوعي علمي ، تفسير النازية والفاشية ، فرأوا في التأكيد على التفاوت بين الأفراد ، ودور الأقلية ، ومعنى الزعيم ، تركباً اجتماعياً سياسياً يتنافى مع تلك الخاصة التي تميز المجتمع الانتقالي . ولكنه مفهوم خاطيء ، لبين ، أولاً ، الهيراركية تلك ليست وراثية ، تنشأ على الكفاءة وهي مفتوحة للجميع ؛ ثانياً ، قصدها هو تحقيق انسجام عام شامل في المجتمع ، لدرجة تقترب بها شخصية الفرد بشخصية المجتمع ، فيجد فيه جذور وأسباب وقواعد سلوكه الفردي .

الجنس في النازية وحدة عضوية ، فلا يمكن امتحان أو احتقار أي جزء منها ، كما أنه من غير الممكن انقنامه تبعاً لخطوط طبقية أو جغرافية أو مهنية . لذا ، كانت غيمات العمل تجعل الشباب جميعهم ، ومن جميع الفئات دون أي تمييز ، يسكنون ويعيشون ويعملون معاً تسعة أشهر ، في أوضاع اسبارطية . ليس الهدف كما حدده هتلر توليد احترام صحيح للعمل اليدوي فقط ، بل شعور جماعي حقيقي .

كان الانسان منذ فجر الحضارة يحاول دائماً وباستمرار ، شجب الفروق بين الناس ، والقضاء كل شكل من أشكال الشحنة والاستثمار بينهم . فأمام الله تتساوى الانسانية جمعاء ، وكل إنسان يرجع الى اصل واحد ، وجميع الناس في جميع الأزمنة يشكلون كائناً واحداً في نظر الله ، الذي لا يعترف بأي نوع من أنواع التعدد . إن ما أسماه أوجستين « بالمدينة الإلهية » هي مدينة هذه الوحدة .

ألغت العقلانية المفهوم الديني وأحلّت محله العقل ، والشك المنطقي ، وحقائق العلوم الطبيعية . ولكن الشوق الى الوحدة العامة اثني تلغي الفروق بين

الناس ، كان ظاهراً واضحاً فيما أعلنته من عقل واحد شامل ، ومن مساواة عامة أمامه بين جميع الناس ، ومن تقدم الانسان المستمر وتكامله في خصائصه الانسانية .

كانت جميع الانقلابات والطوباويات والمذاهب الفلسفية تعبر ، بطريقة من الطرق ، عن شكل من اشكال الشوق الى الوحدة التي تحرر الانسان من الشغناء ومن الشر ، ومن القلق . الامتداد الروماني نفسه ، كفكرة الرواقية في المواطنة العالمية ، هو وليد هذا الشوق الى الوحدة . عتبر دوستوفسكي عن ذلك خير تعبير ، على لسان « قاضي التحقيق الكبير » ، الذي قال : « إن الحاجة الى الوحدة هي عذاب الانسانية الأساسي . فالانسانية ككل تحاول دون انقطاع أن تحقق تحالفاً يجمع كل الناس . في سبيل تحقيق شكل من أشكال هذه الوحدة ، نشأت الحركات الثورية من كل نوع في التاريخ ، وهي تحمل في ذاتها صورة دنيا جديدة تسودها الوحدة والمساواة ، وفي سبيل هذا الحلم كان الأتباع يقاتلون ويموتون » .

قاد كفاح الحركات الثورية ، في سبيل قصدها ، ولا شك ، الى مساواة عديدة . ولكن بالغاً ما بلغت المساواة والآلام التي قامت باسم الوحدة ، ومنها كانت المبالغات والنتائج التي قادت اليها بعيدة عن مقاصدها ، فإن صدق القصد والصورة كان يرافق هذه الحركات ، والولاء التام كانت قاعدتها . لم تنب الغاية النهائية عن الأذهان ، ألا وهي لجة الانسان وخلاصه من الألم والاستعباد . ولكننا نرى ، ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر ، وبالأخص في القرن العشرين ، موقفاً آخر يؤكد ذاته ويسود المسرح التاريخي . لم يعد أتباعه يتشوقون الى وحدة انسانية عامة ، ولم يعودوا يحاولون الفاء الفروق التي تفصل مختلف الناس عن بعضهم البعض ، بل أخذوا يؤكدون تلك الفروق والخصائص التمايزة ويشددون عليها . ولكن فكرة الوحدة ، وإن خسرت شكلها الأول ، بقيت تؤكد ذاتها في شكلها الجديد ، في إطار الأمة أو الجنس .

لا تخرج الايديولوجيات الانقلابية التي تنشأ على أساس طبقي عن هذه القاعدة . فليس هناك ، كما لاحظ ميشالز ، من حزب واحد بين الأحزاب الطبقية ، يتقاسم في توجيه دعوته الى المجتمع او الانسانية ككل . لأن كلا منها يعلن ، عند الانطلاق في صراعه السياسي ، بكل رزانة ، وللعالم أجمع ، أن قصده هو فداء أو تحرير الانسانية كلها ، وليس طبقة معينة فقط ، من استبداد الأقلية المتسلطة ، واستبدال النظام القديم المبني على التفاوت والاستغلال ، بنظام جديد تسوده الوحدة والعدالة الاجتماعية .

اتضعت فلسفة برودون الثورية ، التي كانت قاعدة أكثر من حركة ثورية في القرن التاسع عشر ، في كلمة « المساواة » . لقد حاول دائماً ان يفسرها وان يدعو اليها والى تحقيقها واقعياً ؛ وراح يدرس أهم الثورات التاريخية ، فكشف ان قصدها جميعاً ، كان تحقيق المساواة . الأولى أو المسيحية ، كانت ثورة في سبيل المساواة أمام الله ؛ فالأسياد والعبيد الذين لا يتساوون في المجتمع يصبحون متساوين في الدنيا الآخرة أمامه تعالى ؛ والثانية ، وقد حدثت في القرن السادس عشر والسابع عشر ، كانت ثورة في المعرفة لا في الايمان ، ولكنها بشرت بالمساواة أمام العقل ، وكان صوتها الأول ديكارت ومونتانيه ؛ والثالثة كانت الثورة السياسية ، وقد اعلنتها ثورة عام ١٧٨٩ ، وفيها أعلنت المساواة أمام القانون . فالأغنياء والفقراء ، والعلماء والجهلة ، والناس من مختلف الأجناس والأديان ، يقفون متساوين أمام القانون ؛ ولكن هناك ثورة رابعة تحمل فكرة المساواة الى صعيد آخر جديد ، وهي الثورة في سبيل المساواة الاقتصادية او مساواة الانسان أمام الانسان . هذه الثورة هي ثورة المستقبل وهي التي أراد برودون أن يربط اسمها بها . رأى برودون ، في كلمة أخرى ، أن التاريخ عبارة عن حركة توسع نطاق الوحدة الاجتماعية ، وتزيل ما يعرقل سيرها ، اذ أن المساواة ليست شيئاً آخر سوى الوجه الثاني في الوحدة ، أو بالأحرى أداة في تحقيق الوحدة .

أعطى برودون لهذا الاتجاه طابعاً جديداً ، وخصوصاً في الأسلوب العنيف

الذي نقض فيه كل شكل من أشكال السلطة أو التفاوت الطبقي في المجتمع . إن المشكلة الأساسية ، كما رأها ، ليست في استبدال نظام سياسي بنظام آخر ، بل في بناء نظام يعبر عن المجتمع في ذاته ، أي كوحدة . لهذا ، كان المجتمع الجديد الذي يبشر به مجتمعاً يعمل فيه العمال في سبيل بعضهم البعض ، يتعاونون في صنع انتاج واحد يتقاسمونه فيما بينهم ، وليس في خدمة رأسمالين يتحكمون بهم . أما تنظيمه فيتركز على هيئات ومنظمات مختلفة من العمال ، ولكنها جميعها تكون منظمات وهيئات حرة تعاونية ، تنشأ وتنمو بطريقة عفوية ، دون أن تعترضها الدولة أو توجها .

« إما المساواة أو الموت » هذا هو قانون الثورة . هكذا أعلن برودون ، في طليعة العهد الثوري الحديث ، عن مبدأ الوحدة الذي يعبر عن ذاته بمبدأ المساواة ، والذي نشأ في قلب الحركات الاشتراكية في جميع أشكالها . برّر مبدأ المساواة ذاته قبل ظهور الاشتراكية ، بالرجوع الى مبدأ الوحدة في الطبيعة الانسانية أو بالرجوع الى العنصر الواحد المشترك بين الأفراد . فبما أن جميع الأفراد يشتركون في الطبيعة الانسانية ، هم إذن متساوون . ولكن في الاشتراكية ، وجد هذا المبدأ قاعدته في العمل ، فالتناس متساوون لأنهم عمال .

*

رأى دي توكفيل ، في هذه الصورة ، القوة الأساسية التي حركت الجماهير الفرنسية ودفعتها في امتدادها الثوري . فالى جانب النظام الاجتماعي القديم الذي كان يتخبط في الفوضى والانحراف ، تمت الصورة تدريجياً في أخيلة الناس ، الى أن استحوذ عليها خيال مجتمع مثالي كل ما فيه بسيط ، واضح ، متجانس ، منطقي تسوده الوحدة والعدالة . الرؤيا تلك ، رؤيا المجتمع الكامل ، هي التي ألهمت خيال الجماهير ، وهي التي فصمت العرى التي كانت تربطها بالنظام القائم . لقد نبذت ، تحت تأثير من هذه الرؤيا ، الواقع الذي تحياه ، وراحت تحلم بالعالم الجديد ؛ وما لبثت ان أخذت تحاول تحقيقه عن طريق الثورة . لهذا ، كانت المساواة المبدأ الاساسي الايجابي في الثورة ، بينما كانت

الحرية المبدأ السليبي الاساسي الآخر. فجميع الناس متساوون وإن أدى إلزامهم بهذه المساواة الى العبودية .

يحدد هذا المبدأ، مبدأ المساواة، طبيعة المجتمع الانقلابي وجميع ما يأتي في ذيله من مبادئ مدنية وسياسية وحقوقية . فمن المبدأ القائل بأن الناس متساوون ، يتسلسل المبدأ القائل بالغاء جميع الامتيازات والفروق والألقاب التي تشوه المساواة، ومنه يبرز مبدأ القوانين الواحدة المتساوية للجميع، ومبدأ إيداع الأمة ككل السلطة العليا ، ومبدأ السيادة الشعبية ، ومبدأ المشاركة الاقتصادية الخ ...

وافق هذا المبدأ ، مبدأ الوحدة والمساواة ، جميع الحركات الالفية أو الحركات المسيحية الثورية ، التي كانت الحركات الثورية الوحيدة بين ظهور المسيحية وبين الانقلابات الحديثة . فقد كانت تدعو الى تحقيق المساواة والاخوة المسيحية في هذا العالم وليس في العالم الآخر . كانت المساواة التامة والأخوة الكاملة القاعدة التي قامت عليها ، ولهذا راحت تدعو دائماً الى إلغاء النظام الاجتماعي السياسي السائد ، لأنه خروج عن المساواة والاخوة اللتين يستحيل دونها تحقيق الوحدة بين المؤمنين .

تشدد البروتستانتية الليبرالية حالياً على أهمية المسيحية كسيستم أخلاقي ، وتؤكد أن الانجيل الذي جاء به المسيح كان نظرة جديدة الى الحياة ، وجب ان تقود الى مجتمع جديد كامل على هذه الارض . لم يكن هدف المسيح ، تبعاً لروشنوش ، الروح ، بل المجتمع الجديد .

لقد شبهت بيكارديا الجنة، في الوصف الذي تعطيه لدانته، بمجتمع يسوده في تمدده وتعمده قصد واحد عام ، نعم بولاء واخلاص الافراد التام . هكذا قصد ينظم جميع المراتب وجميع الاعمال ، فلتشتق قيمة الاجزاء المختلفة من مركزها في النظام العام ، وتعاين الوحدة التامة بشكل عميق يحملها سعيدة ، لأنها تنسى ذاتها المبعثرة المشتتة في إطار القصد العام ذاته . فربط التعدد

الاجتماعي في وحدة من هذا النوع ممكن فقط لمجتمع يخضع نشاطه كله لقصد عام شامل .

« ان ما نملكه سوية هو التقى ، وما هو ملكي أو ملكك يمثل الفساد » .
بهذا الشعار عبرت تلك الحركات المسيحية الثورية عن ذاتها في ثورة الفلاحين الالمان ، الذين أعلنوا أن مما لا ريب فيه أن المساواة التامة بين الناس ستم .
فباسم الوحدة والمساواة نشأت الحركات الثورية في أنحاء أوروبا ، وبالأخص في بوهيميا ، هنجاريا ، المانيا . انكلترا . فدنيا من المساواة والوحدة هي المجتمع الانقلابي الذي كانت تبشر به ضد دنيا التمايز والمفاضلة والاستغلال ؛ ثم لمجد ، في جبل تاور ، حيث أقام زيسكا نخيمه ، إحدى المحاولات الأولى في تطبيق هذا المبدأ ، وهي محاولة ظلت مستمرة طيلة قرون عديدة ، وكانت تسعى دائماً في اقامة مجتمعات تستثني أي نظام ، أية علاقة وأي شيء لا ينسجم مع الوحدة والمساواة التامة .

رسم افلاطون النهج الذي نراه يكرر ذاته في جميع المحاولات التي ارادت تحقيق الوحدة والمساواة في مجتمع جديد ، عندما أوصى بأن على أفراد هذا المجتمع ألا يعرفوا أبداً السلوك الفردي ، وألا يشعروا بأي شوق الى أي عمل دون مشاركة مع الآخرين ، وألا تتاح لهم أية عادة من هذا القبيل ، بل يجب « على العكس من ذلك ، أن يتجهوا جميعاً صوب اهداف واحدة ، وأن يمارسوا ، ككل ، نمطاً واحداً من العيش الجماعي . فشل افلاطون في إشادة هكذا مجتمع لم يشن عزم الثوريين فيما بعد ، بل سرعان ما عادوا بمحاولات إحياء صورة تلك الوحدة الاجتماعية المنشودة .

كانت الايديولوجية الاشتراكية ، في أشكالها وانقلاباتها المتعددة ، محاولة أخرى كبرى ، بعد الايديولوجية الليبرالية ، في العمل نحو الوحدة الاجتماعية في مجتمع انقلابي جديد . لقد كانت ، في جميع الأشكال التي اتخذتها ، تحاول ان تنفـس تلك الوحدة ؛ وكانت ، في جميع محارلاتها ، ابتداء من بابوف في

أواخر الثورة الفرنسية ، تركز على هدف واحد : تحقيق هذه الوحدة في مجتمع انساني جديد . كان بابوف ، أبو الاشتراكية في شكلها الحديث ، ينبغي من وراء محاولته الثورية تلك ، إلغاء ملكية الأرض الخاصة ، وإنشاء مركز واحد يشرف على توزيع الانتاج وتأمين الاستهلاك ، وإزالة الفروق الموجودة بين الأغنياء والفقراء ، بين الحاكمين والمحكومين . لقد آمن ، مع مساعديه من المتكلمين ، وفي طلبتهم بيونوراتي ، بأن الوقت قد حان لإنشاء « جمهورية المتساوين » .

وصف بابوف المجتمع الانقلابي الجديد ، الذي ينبغي إنشاؤه ، بأنه مجتمع يلغي فواصل الملكية ، الجدران ، الأقفال في الأبواب ، المشادات ، السرقات ، القتل وجميع الجرائم ، الحاكم ، السجون ، التعب والشقاء ، الكبرياء ، الخداع ، الرياء ، الشره ، وجميع الرذائل . وهو ، بالإضافة الى ذلك ، مجتمع يلغي القلق والكآبة العامة والخاصة في كل فرد ، عند مواجهته قدره غداً ، أو بعد شهر ، أو بعد عام ، أو عند الشيخوخة .

كانت نظرية بابوف بسيطة غير معقدة ، ولكن فورية الذي جاء بعده ، فنشر كتابه الاول « نظرية الحركات الأربعة » عام ١٨٠٨ ، ابدى نظرية واسعة التركيب في تحليل المجتمع وحركته ، وفي إعطاء صورة عن الحياة الجديدة التي بشر بها ، والتي تبرز في الوحدة . فقد ركز كل إدراك للمجتمع على ادراك الإنسان وعواطفه ، وشرح ان الهدف الاول للمجتمع الانساني الصحيح ليس زيادة الثروة المادية ، بل تحقيق شعورنا الأساسي ، أي المحبة والأخوة .

يرى أوين الذي يتابع النمط الفكري الثوري ذاته ايضاً ، كما يرى فوريه ، أن هدف المجتمع الجديد ليس زيادة الانتاج فقط ، بل اصلاح أئمن مافيه ، الانسان . فهو ، مثل فوريه ، رستخ نظريته الاجتماعية على اعتبارات سيكولوجية ؛ فالانسان يولد مميّزاً ببعض الخصائص الاساسية ، ولكن الارضاع الانسانية التي يحيا فيها ، هي التي تقرر نقاءه كإنسان بصورة

نهائية . فان صَلَّحت الاوضاع وكانت حسنة ، أمسى بإمكان ذات الانسان ان تتمو نمواً طبيعياً تمارس فيه جميع امكاناتها . لهذا ، يجب خلق مجتمع جديد يتدرج فيه الانسان تبعا لمبادئه ونظم تخلق روابط وعلاقات انسانية حقيقية وأصيلة ، بين الافراد ، فتقدم الى العمل في وحدة تامة . كانت النظم التربوية الاجتماعية كلها ، قبا سبق ، تلقن الفرد كيفية الدفاع عن نفسه ، أو كيفية مهاجمة الآخرين ، ولكنها في المجتمع الجديد ، يجب ان تلقنه كيفية التعاون والاتحاد مع الآخرين ، لأنها التربية الوحيدة التي باستطاعتها ان تكشف عن امكانات الانسان .

كان « الوحدة أو الانسجام الجديد » الاسم الذي أطلقه أوين على المجتمع الذي أراد تأسيسه على الارض التي ابتاعها في ولاية إنديانا في اميركا . وعندما دُعي الى إيضاح صورة مجتمعه الاشتراكي الجديد ، امام المجلس الاميركي ، أعلن بأنه « أتى الى اميركا لخلق مجتمع جديد ، لتغيير نظام المجتمع القائم من نظام يتركز على الجهل والانانية ، الى نظام عادل عقلائي ، يوحد تدريجياً جميع المصالح في مصلحة واحدة ، ويزيل أسباب الخصام والتنافر بين الناس » .

صورة المجتمع الذي رسمه أوين هي ، في الواقع ، صورة كل ايدولوجية انقلابية في مجتمعي الانقلابي الجديد . فقد يختلف النقابيون الثوريون ، والشيوعيون ، والفابيون ، والمنشفيك ، والفوضيون ، والاشتراكيون الديمقراطيون ، والاشتراكيون المسيحيون الخ ... في وسائلهم وفلسفتهم الخاصة في تحقيق « الانسجام الجديد » ، ولكنهم لم يختلفوا ، بأي شكل أساسي ، حول فكرة الانسجام الجديد .

جعل السان سيمونيون ، وهم حلقة اخرى من هذه السلسلة ، القصد النهائي لحركتهم ، تحويل العالم كله الى وحدة انسانية متكاملة . لقد كانوا يفكرون دوماً بالاسباب التي تؤدي اليها ، وتلك التي تحول دونها ، أو لا تساعد في

الوصول إليها . اعتبروا المسيحية ، مثلاً ، عاملاً سلبياً ، لأن فصلها بين قيصر والمسيح واستثناء المادة من طبيعة الله ، يجعلانها عاجزة عن تمثيل وحدة الحياة والانسانية التي يجب ان تكون متكاملة في جميع عناصرها ، وعاجزة عن المساهمة في انشاء المشاركة النهائية التي يصبح فيها كل شيء جزءاً من الله ، وجميع الناس ، في جميع اعمالهم ، أجزاء متلاصقة في المجتمع الانساني الجديد ، الذي سيتميز بطابع تقدمي لا نهاية له . اما سارن سيمون فكان يردد بأن المستقبل سيكون للنظام والسلام والمحبة ، على نقيض الماضي ، الذي أحب دائماً الحرب والحقد والحصام . الهدف النهائي الذي على جميع الانقلابات الانسانية أن تقود اليه هو الفناء جميع أشكال الحصام ، وتحقيق وحدة جامعة بين الناس .

حدد كروبووتكين أيضاً ، بشكل مائل ، مفهومه للاشتراكية بقوله انها مجتمع جديد تتمو فردية الانسان فيه نمواً تاماً ، يقرن باتحاد أو تنظيم ارادي عام ، في جميع وجوهه ، وفي جميع درجاته ، وفي جميع أهدافه ؛ يتحرك الاتحاد ذلك ويتغير دائماً ، ويحمل في ذاته عناصر استمراره ، ويتخذ الأشكال التي تكون أكثر ملاءمة للنشاط وميول الجميع .

أما بالينسكي فقد تطلع الى مجتمع لا يعرف العقاب ، تزول منه الشرائع والتقاليد الفارغة ، يتحرر فيه الشهور من الاوضاع التي تكبته والقيود التي تعقله ، تحمي فيه فكرة الواجب فلا تخضع الارادة لارادة أخرى بل للمحبة ، يلغى فيه الزواج فيكون هناك نساء ورجال يعرفون بعضهم عن طريق الحب وحده . فهو مجتمع لا نجد فيه فقراء أو اثرياء ، ملوكاً أو رعايا ، بل اخوة فقط .

ووصف جودوين ، الانكليزي ، الدنيا المجتمع الجديد والوحدة المقبلة فقال بأنها « لن تعرف الحرب أو الجرائم ، القضاء أو الدولة ، وبأنه لن يكون

فيها مرض أو ألم ، حزن أو حقد. فكل رجل سيخدم مصلحة الجميع بنشاط تام . . إنه ، كبرودون ، اراد تأسيس المستقبل من جماعات صغيرة ، تسودها مساواة تامة دون أي تمييز في الجنس ، دون ملكية فردية ، دون قوانين ، دون أية سلطة .

عندما تتأمل في الماركسية ، وقصتها أطول ، نرى أن ماركس امضى حياته وهو يردد دعوته الى الثورة ؛ فقد جعل الصراع الطبقي محور فلسفته الاجتماعية ، وكان دائم التهمك على اولئك الذين يرون امكان تبديل النظام الاجتماعي دون خصام اجتماعي ودون صراع دام . ولكنه كان يلتشوق ، من وراء ذلك ، الى تحقيق الوحدة في مجتمع لاطبقي ، يحمله فريق من «القدسين» الى العالم ، بعد قتال يتقلب فيه المصطفون على الاضرار . المجتمع ذاك مجتمع تسوده وحدة مطلقة لا يعرف الظلم أو الألم ، البغضاء او النزاع .

أعلن لينين ، مباشرة بعد استلام السلطة ، مدفوعاً بهذا الحلم ، أن المجتمع الشيوعي اللاطبقي أصبح في متناول اليد ، ولن يتأخر أكثر من ستة أشهر كي يتحقق ويتبلور . ان روسيا عاشت ، شهور الثورة الاولى ، الآمال الكبيرة في ولادة الدنيا الجديدة بحماسة غريبة تقارب المستيريا . أما تروتسكي فترك التعابير الاقتصادية العلمية جانباً ، وأخذ يتكلم ، بشكل تجاوز نبؤات الانبياء حماسة في وصف الدنيا الجديدة المنشودة « فنراه يقول : «إن الكهنة في جميع الأديان يستطيعون ان يقولوا ما يحلو لهم عن الجنة المقبلة التي يبشرون بها في عالم آخر ؛ ولكننا نحن نعلن بأننا سوف نمطي الجنس البشري جنة هنا على هذه الارض ، لذا يجب ألا نلسى ، دقيقة واحدة ، المثال الذي نضمه لأنفسنا . انه أسمى قصد تطلعت اليه الانسانية في تاريخها ، وهو يعبر عن أشرف وأجمل ما يوجد في جميع العقائد الفاتنة » . لم يتردد تروتسكي بأن يعلن ، في وصف المجتمع الجديد ، بأن :الانسان سيصبح فيه سريعاً أقوى وأذكى واكثر حساسية عما كان ، وأن الجسم سينمو بانسجام أكبر ، وان الصوت ذاته سيصبح اكثر

جهاً ، وان الانسان العادي نفسه سيرتفع الى مستوى ارسطو او جوتة او
ماركس .

يقول انجلز في دراسته في أصل العائلة ، والملكية الخاصة : « ان قوة النمو
الطبيعي للحياة الجماعية الاولى انقطعت تحت تأثيرات حملت انحطاط الانسان
وسقوطه . عصر الخطيئة يبدأ بهذا السقوط ، أي بظهور الملكية الخاصة ،
التي جعلت الانسان منحطاً خبيثاً ومجرداً من معناه الانساني . ولكن ساعة
الخلاص من الشر اصبحت قريبة ، لان البروليتاريا ستقود الانسانية ثانية الى
طهارتها الاولى ، بعيدة عن عالم الخطيئة ، وبذلك تنشأ على الارض جنة
انسانية جديدة . »

عبر كاتوسكي عن ذلك بقوله : « ألا يصح لنا ان نرقب في هذه الاوضاع
الجديدة - المجتمع اللاطبقي - ظهور نموذج يتفوق تماماً على أعلى النماذج التي
ظهرت في الثقافة الانسانية حتى الان ؟ .. سوبرمان ، اجل ؛ ليس كشواذ
بل كقاعدة عامة . »

ردّد لابرولا الشيء ذاته فقال : « ان العبقرية ستظهر في كل زاوية من
زوايا الشارع ، والعباقرة مثل افلاطون ، وبرونو ، وجاليلو ، سيظهرون
جماعات جماعات . »

مجتمع الايدولوجية الماركسية مجتمع يعيش في محبة ووحدة محضة ،
ويتميز بروح اجتماعي مطلق ، يعمل فيه كل فرد للجميع ، ويحاول فيه
الجميع رعاية كل فرد ؛ انه مجتمع يتمتع فيه الفرد بجميع الوسائل التي تنمي
ميوله في جميع الاتجاهات ، وفيه فقط تصبح الحرية الشخصية امراً ممكناً .
فهو ايدولوجية تؤكد ، من البيان الشيوعي حتى خروشوف ، بأن النظام
الرأسمالي هو آخر طور ، لأنه يولد الأوضاع التي يحد فيها كل تناقض حلاً له .
فالمجتمع الشيوعي الانتقالي هو مجتمع يشاهد نهاية التناقض بين الانسان
والطبيعة ، بين جوهر الانسان ووجوده ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد

والمجتمع ، بين الذات والخارج ؛ وهو مجتمع يحمل سر التاريخ ولغزه . لذا ، كان من الممكن لأحد الماركسيين ان يكتب بأنه « من السهل على الانسان ان يتجاهل الموت في المجتمع الشيوعي . فالفرد لا يعرف فيه أي شكل من أشكال القلق » . يُدرك الفرد فيه بأنه يدين بوجوده لذاته فقط ، وبأنه يُلغى كل تناقض بينه وبين الآخرين والطبيعة ، وبأنه سيكون سعيداً في هذه اللجنة التي كان بمقدوره ان يخلقها .

يظهر العنصر المثالي في الماركسية وما يتميز به من سذاجة واضحاً في هذه الصورة التي تقدمها عن المجتمع الشيوعي . نجد ماركس وأنجلز هنا يكتبان في الايديولوجية الالمانية بأنه : « ما ان يسود التخصص في العمل ، حتى يصبح لكل فرد نشاط محدود ، يقتصر عليه ولا يستطيع ، هرب منه . فهو إما صياد ، وإما سماك ، وإما راع ، وإما ناقد ... ويجب ان يبقى كذلك . ولكن في المجتمع الشيوعي يستطيع كل فرد أن يتقن اي شيء يُريده . فالمجتمع ينظم الانتاج ، وهكذا يُمسي باستطاعتي ان اصطاد في الصباح ، أن أرعى الماشية في المساء ، ان انتقد أو اناقش في الفلسفة بعد العشاء » دون أن اصبح راعياً أو صياداً أو ناقد الخ... » .

تكلم ماركسيون كموبلان ، وبابي ، وبوليتزر ، ووالون ، باسم الاتجاه الماركسي ككل ، عندما وصفوا المجتمع الشيوعي الجديد بأنه مجتمع لن يكون فيه بوليس ، أو سجون ، أو جيش ، أو موصات ، أو كنائس ، أو جرائم ، وبأنه مجتمع تزول فيه جميع أشكال الضغط ، ويشعر الناس في أعماقهم بانهم تحرروا من كل ما كان يشكل عبوديتهم في الماضي . انه مجتمع يبرز فيه انسان جديد ، بشكل تام .

اعتبر ماركس ان التاريخ هو تاريخ ولادة الانسان ، تاريخ صنع الانسان ؛ ولكنه ايضاً تاريخ انحراف الانسان عن ذاته ، او بكلمة أخرى ، تاريخ انفصال الانسان عن قواه الانسانية التي تؤول الى قوى موضوعية خارج

الانسان وفوقه ، تتجاوزه ، فلا تقع تحت سيطرته او سيادته ، تفقر شخصيته وورث الخيبة لآماله . لذا بقي الانسان حتى الآن عبداً للأوضاع ، ولكن المجتمع الشيوعي الجديد يجعله ، لأول مرة ، سيد هذه الأوضاع ؛ انه يجعل الانسان الكائن الأعلى للانسان . كان هدف الانسان ، لذلك ، خلق وحدة جديدة بين الفرد واخيه ، بين الانسان والطبيعة . فهو نمو يعبر في هذا التجاوب الانساني الذي يحققه ، عن اهم توح انساني في الفرد .

اراد ماركس وحدة تامة بين الناس « فرأى في المجتمع اللاتطبعي ، حيث تتوافق المصلحة الشخصية مع المصلحة العامة طريقاً الى ما اراد . وكان مقتنعاً اقتناعاً تاماً بأن السلوك الاجتماعي السياسي ينشأ من اساس طبقي ، يعتمد بدوره على تفاوت في الملكية وفي وسائل الانتاج ، ولذلك رأى ان خير طريق لتحقيق الوحدة في المجتمع تبدو في تحويل جميع الطبقات الى طبقة واحدة . وفي شوقه الثوري الى هذه الوحدة ، لم يمر أي انقباض لفكرة نظام اجتماعي آخر ، يستمر فيه تضارب المصالح الفردية ، واشكال الخصام والتفاوت والمراتب نتيجة تباين في كفاءة وميول ونشاط الافراد » ونتيجة تركيب اجتماعي يزداد تعقيداً . كانت هذه الاعتراضات كلها اشكالا « ايدولوجية » ، في نظر ماركس ، تزيل بزوال الملكية الشخصية لادوات الانتاج . تعاني الماركسية في هذا المجال ، احد متناقضاتها الصريحة . فمن ناحية تؤكد ان تحولا في الأوضاع الاقتصادية يؤدي الى تغيير النموذج الانساني القائم ؛ ولكنها من ناحية اخرى ، تأبى ان ترى ان النظام الاقتصادي الجديد في المجتمع اللاتطبعي قد يغير ، تبعاً لمنطقها الاقتصادي ذاته ، من وحدة البروليتاريا التي نشأت في نظام اقتصادي آخر .

*

جعل التأكيد على هذه الوحدة ، بين الفرد والمجتمع ، الكثيرين من مؤسسي الاشتراكية يرون ان العمل يجب ان يصبح جذاباً ، وان يعبر عن حاجات

ومبول الانسان ، ولهذا افترضوا ، كفوريه وماركس ، ان على المجتمع الجديد ألا يسمح بتخصص أي فرد في عمل واحد فقط ، بل يجعل كل فرد يمارس ، في الوقت ذاته عدة أعمال تتناسب مع ما يتميز به من ميول وامكانات . كانت الهدف من وراء هذا التأكيد الكشف عن جميع امكانات الفرد وإثراء شخصيته الانسانية إلغاء تاماً ؛ هذا يعني ان الناحية المادية في المجتمع الجديد كانت خاضعة لتلك الناحية الانسانية ، وان التأكيد على الاولى كان أداة في خدمة الثانية . كانت اهداف الاشتراكية ، من ناحية عامة ، في تأمين أدوات الانتاج والتوزيع ، وفي اقامة اقتصاد موحد موجه ، ترمي الى انشاء هذه الوحدة .

كان مبدأ الـ « Laissez-faire » الاداة العملية التي رأت فيها الليبرالية طريقها الى حل المشكلة الاقتصادية ، وتحقيق الوحدة في المجتمع ؛ اما الاشتراكية ، وقد رأت فشل هذا الموقف ، فقد اعتمدت على تأمين أدوات الانتاج . لانها رأت في ملكية هذه الوسائل سبباً للتفاوت والتفاضل بين الناس فظنت أن تأمينها ومنحها للمجتمع ككل ، يحققها عفويًا . لهذا كانت الاقتصاد الاشتراكي يتركز في هدف واحد « ألا وهو بناء مجتمع جديد يكون فيه الناس متساوين ومتعدين . كان ذلك واضحاً في جميع اشكالها وحركاتها . لقد آمنت ، من فوريه الى لينين ، بأن تنظيم العمل يستطيع ان يحقق الوحدة ، وان إحكامه يكشف عن جميع الميول التي ينطوي عليها الفرد ، ويساعده في تحقيق وتأكيد امكاناته وميوله الرئيسية .

لم تتركز جاذبية الشيوعية والاشتراكية ، من ناحية عامة - في الماضي على الأقل - في وعد بتحسين الأوضاع الاقتصادية ، ولكنها تدن بقوتها ووجودها ذاته الى شيء آخر يتجاوز هذا الحد ، الى تبشيرها بنظام اجتماعي جديد يتبدى في المساواة والوحدة ، بمجتمع ثوري تزول فيه متناقضات الحياة . لهذا ، نرى أن الاقتصاد الاشتراكي يتجاوز ذاته في غاية انسانية . فبدون هذه الصورة ، تخسر الاشتراكية جاذبيتها ، وتصبح من دون اساس او قاعدة ،

وهذا هو ، في الواقع ، ما تعانيه اليوم في الغرب ، لأنها فقدت الصورة التي رافقتها منذ ظهورها ؛ وهو ما حوّلها الى اعتماد النظام الرأسمالي .

انحلّ النظام الرأسمالي وانهار في وجهه التقليدي ، وهو أمر قد أصبح جزءاً من الحياة اليومية لا يحتاج الى تدليل أو برهنة . ولكن ما أدى به الى الانحلال ليس مما يشاع عادة من حجة على انهياره كنظام اقتصادي . فهو « في شكله الأخير ، يُنتج باستمرار كميات أوفر ، بأسعار أرخص ، وبوقت أقل ، لم يفشل النظام الرأسمالي ، بل نجح في الواقع نجاحاً لم يحلم به . ولكن الانتاج الاقتصادي ليس قصداً في ذاته ، وهو يجد معنى كأداة لقصد اجتماعي انساني ، فهو شيء يريده الناس ، طالما يعتمد على هذا القصد ، ولكنه اذا خسره يخسر تبريره لذاته ، وبالتالي قوته وجاذبيته . وهذا ما حدث له بالضبط . فقد خسر قصده ولم يستطع ان يتجاوز متناقضاته . كان النظام الرأسمالي نتيجة ايدولوجية بشرت بأن التقدم الاقتصادي يقود ، بمنطقه الخاص ، الى حرية ومساواة الناس في مجتمع حر تسوده الوحدة . وكان يرقب نشوء هذا المجتمع نتيجة قوى اقتصادية وبرزوز الكسب الشخصي كقصد مطلق للسلوك الفردي . لم تخترع الرأسمالية ولا شك ، قصد الربح والكسب ؛ فالربح كان دائماً قصداً من المقاصد الاولى التي تحدد سلوك وارادة الفرد ، بقطع النظر عن النظام الذي يوجد فيه ، ولكن المذهب الرأسمالي هو المذهب الأول الذي اعتبر قصد الربح أداة لتحقيق ، بشكل تلقائي ، مجتمع المساواة والوحدة .

تشكل منافع الافراد الشخصية والتنافس الحر بينهم ، القاعدة التي تخلق وتحفظ وحدة المجتمع التي تعبر عن ذاتها في تقاض متبادل ، بين مختلف الافراد والمهن والطبقات ، وتجعل جميع اشكال النزاع تجدد حلها في النقاش . لن يقف هذا المفهوم الليبرالي في المجتمع الجديد ، تبعاً لآمال الليبراليين آنذاك ، عند حد ، بل كان يفترض فيه الانتشار الى العالم كافة وتحقيق الوحدة بين الناس اجمعين .

سادت فكرة الوحدة التلقائية ، التي يعمل على خلقها تفاعل المصالح الفردية المختلفة ، المناخ الفكري ، وخصوصاً في انكلترا في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . فالمصلحون آنذاك كانوا من ناحية عامة يطالبون باقامة انسجام عام بين افراد وطبقات المجتمع الواحد ، عن طريق تركيزها حول مبدأ حياد الدولة (Laissez-faire) .

يكن المبدأ الفلسفي الطبيعي الاول الذي نادت به الايدولوجية الليبرالية وراء صورة هذا المجتمع . فالانانية هي خاصة ملازمة للفرد وجزء من طبيعته الانسانية ، ولكن بالرغم من ان سلوك الفرد ينشأ من الانانية الفردية ، فان دراسة منفعة الخاصة تقود طبيعياً ، او بالاحرى ضرورياً ، الى تفضيل العمل الذي يكون اكثر نفعاً للمجتمع ككل . هكذا ، اخذ مفكرو وفلاسفة هذه الايدولوجية وفي طبيعتهم سميت ولوك ، هولباخ وهلفسيوس ، يحاولون ان يدلّوا كيف ان المشاعر الفردية الانانية كانت ، وكأنها موجبة « بيد غير منظورة » كما وصفها سميت ، تتحد في تحقيق مصلحة المجتمع العامة ككل ، دون ان يكون للتشريع والمشرعين يد في ذلك .

ليست المصلحة العامة اذن قصداً واعياً ولكن نوعاً من النتيجة الاتوماتيكية لتفاعل الارادات الفردية . وجد آدم سميت ان التخصص في العمل هو السبب ، ولكن التخصص ، بما يحمله من ثروة عامة ، ليس نتيجة عملية حسابية او تنظيم تقوم به حكمة انسانية ، بل هو طبيعي وضروري ، وان كانت نتيجة بطيئة وتدرجية لميل خاص بالطبيعة الانسانية ، الميل الى المتاجرة ومبادلة شيء بآخر . هذا الميل هو نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، أو كما ذكر سميت ، لما تتطوي عليه الطبيعة الانسانية من ميل الى الاقتناع . انه ميل لا يعرفه الحيوان ، ولكنه موجود في جميع الناس ، وهو مبدأ يحقق المصالحة العامة المباشرة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة .

آمن العقلانيون والليبراليون ، من هلفسيوس وسميت الى بانتام وريكاردو ،

بأن الحرية تجعل الناس متساوين في الفكر ، وعندئذ يحق لهم ان يتساووا بالملكية . وهذا يعني ظهور الوحدة الاجتماعية التامة . لقد كانوا يؤمنون بالتجاه الانسانية الى وضع نهائي ، يسي فيه الناس متساوين وسعداء تماماً .

رأت الماركسية ، على نقىض الليبرالية ، أن المجتمع الجديد سينشأ نتيجة إلغاء الكسب الشخصي ، وأن الميسل الى الكسب الشخصي سيزول بزوال ملكية وسائل الانتاج الفردية . كانت جميع الحلول الاقتصادية التي قدمتها لمشاكل المجتمع المادية أداة في خدمة قصد يتجاوزها ، وهو انشاء المجتمع الجديد . لقد فسرت كل شيء بعلاقات وقوى الانتاج ، ولكنها مارست جاذبيتها ، ليس لانها وعدت باعطاء حل تام لحاجات الفرد المادية ، بل لانها وعدت بحل هذه الحاجات في مجتمع لا يعرف الانشقاق ، بل يحيا في المساواة والوحدة .

انهارت الايديولوجية الليبرالية تماماً في اوروبا، عندما اتضح بشكل واضح لا يداخله الشك ، أن نظامها الرأسمالي غير قادر على خلق الوحدة والمساواة . فقد كشف عن ذاته عندما ولد استغلاً وحقدأ واستتاراً فظيماً ، وحرباً طبقية كريمة ، بدلاً من الحرية والمساواة والوحدة .

عبرت الايديولوجية الليبرالية عن مصالح الصناعة والمال وتآمرت مع اصحابها بما بشرت به من عقلانية او حرية طبيعية ، من مساواة او وحدة تلقائية ، فلم تستطع رؤية اي شكل من اشكال البؤس والفقر والام التي كانت تسود المجتمع . أخذ اصحابها ودعائها ، الى درجة كبرى ، « يجهل » الوحدة العفوية ، و « جهال » ما يحمله مبدأ التنافس الاقتصادي من انسجام آلي ، فلم يتمكنوا من رؤية ما كان يسود الحياة الاقتصادية الاجتماعية من عبودية واستثمار ؛ فهم ، بدلاً من التفتيش عن قوانين ونظم تحل محل القوانين والنظم السائدة التي كانت لاغية ، وبدلاً من ان يكشفوا عن الدور النسبي المحدود الذي ينطوي عليه مبدأ التنافس الاقتصادي الذي قالوا به ،

رأوا فيه بديلاً عن القدرة الإلهية يحمل للناس خلاصهم . لم يرَ دعاة هذه
الايديولوجية ، وفي طلبتهم آدم سميت ، أنه يستحيل على هذا المبدأ أن
يكون حراً ومتساوياً إلا عندما يصبح القائلون به متساوين وأحراراً ؛ فهو
يزيد الفروق الأولى بدلاً من إزالتها ، ويفترض مساواة غير موجودة بين العمال
وبين اصحاب العمل . لم يتردد ماكيفر وهو مفكر ليبرالي مشهور في الكتابة
بأن « كل الفظائع التي رافقت الطور الصناعي في بدايته ، لم تكن كافية
لإدخال ذرة من الشك في هذا المفهوم » .

آمن بانتماء والنفيعيون أنفسهم - وقد اختلفوا عن الآخرين بالمركز الذي
أعطوه للتشريع واعتمادهم عليه - بهذه الوحدة العنوية ، وافترضوا أن اهواء
ونوازع الفرد منسجمة مع حاجات المجتمع ، إما لأن هناك مبدأ في الطبيعة
الإنسانية ذاتها يوحد بينهم ، وإما لأن حركة التفاعل الاجتماعي ذاتها ، تقود
نهائياً ، بمنطقها الخاص ، ان مصالحة أو وحدة عامة بين افراد المجتمع . لهذا ،
كان جل ما طالبوا به قوانين ملائمة ، تدعم وتساعد في تكامل المبدأ الطبيعي
أو التفاعل الاجتماعي ؛ ولم يشعروا أن هناك كبير حاجة للنظام أو التنظيم ،
بل على العكس ، اعتبروا أن التنظيم يولد الألم ، وهو شر في ذاته ، وأن
أرفع مبدأ في العقل العملي إعطاء الحرية لكل فرد .

عندما زار سيموندي انكلترا عام ١٨١٨ ، رجع الى فرنسا وقد أثاره
المشهد اللإنساني الذي رآه هناك ، وهو ، كما وصفه ، مشهد فوضى
ومتناقضات وزيادة في الإنتاج ، وعمال يموتون جوعاً أمام ثورة انتاجية لا تجد
أسواقاً لتصريفها . ولكن ، على الرغم من هذه الوقائع الأليمة ، كان علم
اقتصاد مزعوم يسود الرأي العام ، لا يستطيع ان يعطي معالجة للأزمة سوى
المطالبة بأن تتجنب الحكومة اي تدخل في تصحيح الوضع . انه علم مجرد
حتى درجة الانفصال عن كل واقع . مثل ريكاردو ، بكتابه « مبادئ
الاقتصاد السياسي » هذه المدرسة الاقتصادية التي أسف سيموندي لنجاحها :
« قهذه ككل يعني ان ليس هناك من أهمية لأي شيء ، وأن لا شيء يمكن

أن يسيء لأي شيء ؛ فهناك خطوة واحدة بين هذا المذهب وبين تجاهل وجود أي شر في الحياة . ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، مثل مذهب ريكاردو ، وهو مذهب النفعيين ، التفاؤل الاقتصادي والاستكانة في شكل مطلق .

لم يقتصر الامر على النفعيين أو اتباع ريكاردو . فهايفي يذكر بان جميع الاقتصاديين آنذاك كانوا متفائلين ، وقد قبلوا بمبدأ تجانس المصالح الطبيعي . فالطبيعة في نظرهم كانت مرادفاً للمدالة ، والعقل ، والوحدة .

رأى الكثيرون من منقضي ونقاد واعداء الايديولوجية الليبرالية ، في تعدد أشكالها ، آنذاك ، وقبل انكشاف أمر هذه الايديولوجية ، ان المفهوم الآلي الذي تبنى عليه لن يقود الى مجتمع تسوده المساواة والوحدة والحرية . رأى بعض مفكرين كاثوليك من أمثال دي بونالد ، ودي ميتر ، ولامته ، ومفكرون آخرون رومانطيقون كفورث بادار ، وشليجل ، وجوريس ، وآخرون من أمثال فرانز ، ورادوفيتز ، وستاهل آنذاك ، وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ان الايديولوجية الليبرالية ، بما تتطوي عليه من نظام رأسمالي ، ستهدم ذاتها بخلق حرب طبقية ، وان هذه الحرب ستكون دون فائدة أو نتيجة ، تقود فقط الى يأس اكبر وتفاوت اجتماعي اعظم ، وان هذا الاتجاه سيقود حتماً الى تدمير الحضارة في حروب وأزمات اقتصادية لا معنى لها . صدق الشطر الأول على الاقل من هذه النبوءة ، وهيا الطريق لظهور ما يعالجه ، أو الحركة الاشتراكية في جميع اشكالها .

نشاهد الان الدلائل ذاتها في الشيوعية والاشتراكية الغربية ، فكلاهما حقق ذاته - وخصوصاً الاشتراكية الغربية - الى حد بعيد ، ولكن دون حل المتناقضات الاساسية التي أراد حلها . فالاشتراكية الغربية خسرت حيويتها وعجزت عن توليد المجتمع الجديد . اصبح انشغال الفرد بمنافع آنية يومية ظاهرة عامة في الغرب . النتيجة ذاتها تطلعا في الشيوعية الروسية ،

فالذين رجعوا عنها بعد ان منعوها ولاءهم لم يفعلوا ذلك لانها لم تستطع ان تحل مشكلة الحاجات المادية ، أو لانها لم تنجح سياسياً أو علمياً أو اقتصادياً . كانت انجازاتها في هذه المستويات ، في الواقع ، باهرة وخارقة . لقد رجعوا عنها وارتدوا عليها لانها عجزت عن الغاء الطبقات والتفاوت الطبقي ، ولم تستطع انشاء المجتمع الانقلابي الجديد ، مجتمع المساواة والوحدة والحرية . ينقض المجتمع الطبقي ، مجتمع الصراع الكريه بين الطبقات ، مجتمع الواقع الرأسمالي البغيض ، على الرغم مما هو شائع ، الايديولوجية الليبرالية ، ولهذا خسرت الرأسمالية معناها وتبريرها ، فبدأ انحلالها وانهارها . اعترفت الماركسية بالصراع الطبقي ، او هي بالأحرى ، نشأت على هذا الصراع ، ولكنها بدأت تحسر جاذبيتها لأنها لم تقدر إلى الحل الذي وعدت به .

فشلت كل من الايديولوجية الليبرالية والايديولوجية الشيوعية لأن ما تبنياه من مفهوم آلي لنتائج ممارسة الفرد للنشاط الاقتصادي كان مفهوماً خاطئاً . تمتد آثار هذا الفشل إلى جميع مناحي الحياة الاجتماعية ، ولكن أثرها الاول يتناول المبدأ الفلسفي الاساسي الذي ينشأ فيه المجتمع ككل تبعاً للماركسية والليبرالية ، وهو المبدأ الذي تقولان به حول طبيعة المجتمع ، وطبيعة حركته ، وطبيعة علاقة الفرد به . ان النتائج التي تدل بأن حرية الفرد الاقتصادية ، بوجهها الشيوعي والليبرالي ، لا تقود آلياً أو دياكتيكياً إلى مجتمع الوحدة والانسجام والمساواة ، هدمت حسب رأي دروكر مبدأ طبيعة الانسان نفسه كإنسان اقتصادي ، وهو المبدأ الذي نبعت منه فكرة المجتمع الجديد في الايديولوجية الليبرالية وفي الايديولوجية الشيوعية .

*

بعد هذا العرض الموجز لتلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، التي تنبثق من نزوع إلى انشاء مجتمع جديد تسوده الوحدة والمساواة والانسجام ، باستطاعتنا ان نقرر عندما ننظر إلى وضع الانسان من ناحية فلسفية عامة ، ما يلي :

أولاً - يدلنا تاريخ الانسان أنه بدأ بمخروج الانسان من وحدته البدائية مع الطبيعة وبظهور وعيه لذاته ككائن منفصل عن العالم الخارجي .

ثانياً - كان هذا الشعور الذي رافق التاريخ دائماً شعوراً ضعيفاً في غالبية مراحل التاريخ ، ولكنه اشتد في العصر الحديث ، وابتداءً من عصر النهضة .

ثالثاً - نرى في المرحلة ذاتها ان الفكر الانساني أصبح منشغلاً الى درجة لم يسبق لها مثيل في بناء طوباويات تلشوق الى مجتمع تسوده وحدة تامة وانسجام عام يجمع بين افراده ، وبينه وبين العالم ، كأن الانسان وقد أصبح بعيداً عن تلك الوحدة البدائية الاولى ، اخذ يلشوق ويحن اليها .

وهذا المعنى ، يمكننا القول ان الايديولوجية الانقلابية هي رجوع الى هذه الوحدة الاولى ، او إحياء لوحدة غير موجودة؛ فكما ان الدين هو أولاً طريقة في الحياة ، كذلك ايضاً الايديولوجية الانقلابية العلمانية التي نقضت الدين التقليدي ، وكما ان الاول ينتهي في نزوع الى وحدة صوفية مع العالم ، كذلك ايضاً تنتهي الايديولوجية العلمانية في نزوع من هذا النوع يرمي الى تحقيق وحدة تامة بين الانقلابي وبين المجتمع والتاريخ. فجوهر الايديولوجية الانقلابية ليس مبادئ ونظريات بل « صوفية » جديدة ، أي تجربة نفسية عميقة في الوحدة مع حقيقة خارجية . ففي جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية ، الدينية منها والزمانية ، نرى أن هناك نوعاً معيناً من التجربة النفسية الوجدانية للعالم ، تجربة في معاناة العالم عن طريق الايديولوجية تزول فيها الفواصل وأسباب التباين والانفصال والانقسام بين الناس او مجموعات معينة من الناس . تنزع الايديولوجية دائماً الى هذه التجربة وقوتها تقاس بقدرتها على توليدها . انها تجربة تحاول فيها الايديولوجية ان تزيل الحواجز ، وان تجعل الفرد يتجاوز الانفصال بينه وبين المجتمع ، بينه وبين الوضع الانساني فيصبح والوضع واحداً .

كل ما يقود الى الوحدة يلذ للفرد امام الوضع الانساني الذي يخرجه دون انقطاع بما ينطوي عليه من تعقيد ومتناقضات . باستطاعتنا إذن ان نتساءل

مع دي جوفنال عن المدى الذي قد يذهب اليه الانسان في توحيد الكون وتبسيطه ، لو سنج له امكان بنائه !... فالامكان هذا ليس ملكه ، ولكنه يظن أنه يتحقق له بالنسبة للنظام الاجتماعي . فعلى هذا الصعيد حاول الانسان دائما ان يولد البساطة او بالأحرى الوحدة المبسطة التي تسحره . ان الصعيد الاجتماعي السياسي ، هو ، كما بيتن كونت ، اكثر تعقيداً من الصعيد الطبيعي . لهذا ، يضيق الانسان ذرعاً به ، ويحاول إيجاد حل لمشكلته في مواقفه المعقائدية .

يخطيء البعض عادة في ادراك الفكر الانقلابي ، فيخيل لهم انه فكر سلمي ، لأن شوقه الى الوحدة والانسجام يفيب عن النظر في النقد الذي يتركز عليه ويتوجه به ضد الوجود التقليدي القائم ، فيدعو الى الغائه ، وهو الخطوة الاولى التي لا مفر من اتخاذها في تحقيق ذاته . يثور الفكر الانقلابي ويتمرد ، في خدمة الايديولوجية الانقلابية ، ضد النظام القائم ، ويدعو الى الغائه ، لأنه يرى فيه عدواً للوحدة والانسجام بما يسوده من تناقض وتقسخ . الواقع يؤله ويثيره لأنه فكر يشتمز مما يراه من سيادة ميول شاذة ، ومشاعر خبيثة ، ونظم متفخخة ، وعادات بالية ، وشرائع كاذبة ، ومذاهب ملتوية ، ومسكنة انسانية ، تنضافر كلها في مسخ حقيقة الانسان ومعناه . يثور ، ويؤمن أن من ثورته التي تستوحي ايديولوجية انقلابية ستنشأ المدينة الفاضلة التي تسودها الوحدة ويحوطها الجمال . تدفعه الايديولوجية الانقلابية وتحركه بما أسماه نيتشه « الحنان الإلهي الذي يزدرى ويحب ويحول ويرفع ما يجب » ، فيحاول ان ينشئ مجتمعا الانقلابي الجديد الذي يطرد من بين ظهرانيه كل مظهر من مظاهر الظلم والتناقض والفوضى .

قد يتحقق المجتمع الجديد الذي يحدد الوحدة والانسجام والأخوة والمحبة ، عن طريق نظام فولاذي الاحكام والتركيب ، كما أراد افلاطون ومور وكامبانيا ، أو قد يتحقق عفويا وتلقائيا بعد تحرير الإنسانية من النظم الفاسدة التي تسوده ، كما نرى في الايديولوجية الماركسية أو في الايديولوجية المعقلانية الليبرالية ، أو قد يتحقق عن طريق إثارة العقل واعتماده ، كما أراد

أوين ، وقد يتحقق عن طريق الجاذبية الشورية بالاعتماد على ميول وعواطف الانسان كما أرادها فوريه ، أو عن طريق المحبة الأخوية كما رآها سان سيمون . ومهما اختلفت السبل فانه يبرز كهدف أعلى في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

لقد ضحك البعض من ايمان هيجل بأن الانسانية فانت ، منذ بدايتها ، تعمل على خلق الفلسفة الهيجلية ، وبأن العقل أو الروح قد أكمل وأنهى نموه فيها ؛ ولكن الامر ، كما لاحظ سوريل ، لا يقف عند هيجل ، بل يتعداه الى جميع مؤسسي المدارس الفلسفية ، وإلى جميع المصلحين الكبار الذين عملوا في سبيل تجديد اخلاقي يشمل الانسان والمجتمع ككل . فالأتباع يرقبون دائماً من « معلمهم » أن ينهي عهد الشك والتساؤل بإعطاء حلول نهائية لجميع المشاكل .

يحد دي جوفنال ، لذلك ، حجة قوية لقوله بأن هذه الصور تكشف عن ميل طبيعي ، وإن هذا الفكر مسحور بالنظام لأنه ذكاه ، وإنه يعتبره بسيطاً لأنه انساني ، فهو يلجأ ، عندما يحاول تحقيقه ، الى شراسة ساقوناروله أو كالقن .

يحد الفكر الذي يقتصر تحليله على الوقائع الجزئية الحسية التجريبية نفسه يحمل هذه الصور أو غيرها ويعتبرها اخطاء فكرية أو احلاماً . غير ان الفكر الذي يحاول ان يدرك الوضع الانساني ، لا ينبذها عندما يلقاها ، بل يقف أمامها يحاول تفسيرها ويلجأ تأثيرها في مجرى التاريخ . فلإن هو اراد مثلاً ان يكشف عن أثر « الروح الكاليفيني » في الاخلاق والقانون والأدب والسياسة ، يحد نفسه مضطراً لأن يرجع دائماً الى دراسة مبدأ « إرادة الخلاص » ، لأنه كان يسود ، على الرغم من تخيلاته ، الفكر البروتستانتي آنذاك . تدل التجربة البروتستانتية بوضوح ، كالتجربة المسيحية قبلها ، ان هذا المبدأ كان بولتد حامية مشتتة تحدد حياة المؤمن وسلوكه .

*

جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية هي ، في الواقع ، على الرغم من تمردا وتهديتها ، أعداء نزوع انساني الى الوحدة والانسجام. والايديولوجية الانقلابية هي دائما تمرد موجه ضد كل شيء يمثل التناقض ، والفوضى ، والانقسام ، ويلغي الوحدة في الحياة .

وجد كثيرون من المفكرين الذين لم يروا ، في المجتمع الجديد الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية ، سوى تنظيم سياسي اجتماعي ، ينقض الفردية ، ويحمد كل شيء في تركيبه الثابت ، ان هذا النوع من المجتمعات هو نوع لا يطاق .

فباردياف يرى ان صور المجتمع ذاك لم تعد خيالية ، وأنه اصبح بالامكان تحقيقها ؛ فالمشكلة الاولى ، في رأيه ، تبرز في كيفية التخلص منها ، والتهرب من مواجهتها .

ليس هذا المجتمع الذي يخاف منه باردياف والذي وصفه ، على الاخص ، زمياتن وهكسلي وأرويل وكباك ، في قصصهم ، او ريسن ، وهوايت ، وإي جاسا ، وسايدينبرغ الخ ... في كتبهم ، في الواقع ، المجتمع الذي بشرت به الايديولوجيات الانقلابية او الطوباويات الفردية ؛ انه يأتي نتيجة « تلقائية » للتركيب الصناعي التكنولوجي العلمي الذي يسود الحضارة الحديثة ، بينما يفشأ المجتمع الانقلابي نتيجة ارادة خلاص تحاول ان تتجاوز ليس فقط المتناقضات التي تسود الانسان ، بل كل ما يحيد الانسانية ويقيدها .

انه ، على نقيض المجتمع الانقلابي ، مجتمع « لا انساني » ، لا يعرف الحب او الصداقة ، المسرة او راحة النفس ، الوعي الذاتي او الفردية ، الحرية او الوجدان المرهف ، الامل او الرجاء ، وهي المشاعر التي نجدها تسود التبشير بالمجتمع الانقلابي . النقد الذي يبديه فيه هؤلاء المفكرون نقد ينذر بخطر واقعي حقيقي ، ولكنه واقع بعيد عن واقع الايديولوجيات الانقلابية ، لأن كمال المجتمع الانقلابي او المدينة الفاضلة ، حسب رأي موتشالي ، هو الكمال الذي

يدعو اليه اصحابه باسم الانسانية ذاتها ، وليس باسم كمال مصنع من مصانع فورد . ففي المجتمع الانقلابي لا يتميز النظام الخارجي عن النظام الباطني ، بل يزول الفرق بين الاثنين لأن « الجوهر » يصبح الوجود ، والفكر يصبح المادة .

ان وحدة المجتمع الجديد هي وحدة تترسخ في النفوس ذاتها . فهي ليست من النوع الذي يعتمد على القسر - وان كان هناك اعتماد على العنف كوسيلة في ابتداء الامر - او من النوع الذي يأتي نتيجة ترابط يحققه التصنيع والاختصاص . ففي المجتمع الانقلابي يتحول الفرد تحولاً شخصياً عاماً ، لأنه ليس فرداً يمارس عملاً من الاعمال في المجتمع ، بل كائناً اجتماعياً لا يملك اية حياة فردية منفصلة . يصبح كائناً تعاونياً لأن العلاقات الاجتماعية السائدة تصبح علاقات جديدة ، بل لأن العلاقات تلك تصبح جوهرراً له . لذا ، كان رفض التوجه الى الفرد او التركيز عليه في ذاته ، يشكل ميزة اساسية ترافق المجتمع الانقلابي .

في المجتمع الانقلابي الجديد ذاك ، النابع من ايدولوجية زمانية انقلابية ، تقوم الاجيال المقبلة مقام الله في مكافأة المناضلين والشهداء الذين عملوا على إشادته . كان الذين يستشهدون ويموتون قبل انقلابات العصر الحديث يضعون أنفسهم في يد الله ورحمته ضد ظلم الانسان واستبداده ، ولكن الانقلابيين الذين عبروا عن الايدولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة ، وضعوا انفسهم جميعاً في تحديهم للدولة ، والعنف والقضاء ، في يد اجيال لم تولد بعد . الاجيال المقبلة تلك ، هي ، بعد إزالة الله ، الحكم الاخير الذي يرجعون اليه ، لأن المستقبل الجديد هو القيمة العليا لأناس قد تمردوا على الله وانكروه .

تدل الايدولوجيات الانقلابية المختلفة على تصميم انساني ثابت يعبر عن ذاته بسلسلة طويلة من المفكرين والمواقف المعقائدية ، ويبشر بمجتمع جديد يعيش فيه الناس في ظل وحدة اجتماعية عامة . كان هذا التصميم دائماً اقوى من الوقائع التي كانت بعيدة عن تبريره ، تبدي نقضاً مستمراً له . وكان

الانسان يتجاوز دائماً هذا النقض الذي يجبهه الواقع به ، وما فكرة حياة أخرى من السعادة الدائمة والعدالة الخالدة سوى طريق سهل للخروج من هذه المعضلة . يماثل هذا الامل الاسطوري بحياة اخرى ، في طبيعته ، على الرغم من الفروق المتعددة ، تصميم الايديولوجيات الزمانية على تحقيق الامل على الارض . فكلهما منبثق من مآسي الحياة كحياة ، ومن انفصال الانسان الانتولوجي عن الانسان وعن الحياة ، ومن شوق واحد للعدالة والسلام والوحدة وإزالة التجزئة والانقسام . يبرز الفرق برجوع الاولى الى سنة مترسخة في عالم غيبي ، وبرجوع الثانية الى سنة تكن في التاريخ أو الطبيعة ، بتشاؤم الاول وتفاؤل الثانية . فالذين يؤجلون تحقيق الوحدة الى عالم آخر يقدرّون عجز الانسان عن القيام بذلك في هذه الحياة ، ويتشاءمون من قدرته على تحقيق ذلك ، ويؤمنون بأن خروج الانسان من متناقضات الواقع ومن سيطرة الجسد هو الطريق الوحيد الى تلك « الوحدة السعيدة » .

أما الآخرون ، من افلاطون الى يومنا هذا ، فانهم يثقون ويؤمنون بقدرة العقل او التاريخ او الطبيعة او الانسان على تحقيق الوحدة المبتغاة . تقساء الكثيرون ، في مواقفهم الفلسفية والمقائدية التي عبرت عن هذا الاتجاه ، الى درجة كبيرة ، بالانسان فآمنوا بإمكان الوصول الى مجتمع عقلائي انساني تسوده الوحدة عن طريق منطقي محض ، كطريق وصولنا الى حل رموز الاشكال الهندسية ، واقتنعوا بأن ابضاح منطقهم وتفسيره كافٍ لجعل الناس يقبلونه ويُقبلون عليه . غني عن القول بأن هذا الموقف ينبثق من مفهوم عقلائي بسيط في الانسان ، من اهمال للقوى العاطفية والمنافع الخاصة ، ومن جهل باتجاهات التاريخ وقواه التي تنقض هكذا موقف وهكذا عالم .

ولكن مهما اختلفت المذاهب والايديولوجيات الانقلابية فيما بينها ، تظل الوحدة التي تعلنها متشابهة في خصائصها وتراكيبها فيها جميعاً . اما سبب التشابه فيعود اولاً الى وحدة الوضع الانساني الذي تنشأ فيه الايديولوجيات ، والى وحدة في الوضع التاريخي الذي تنشأ فيه ، ثانياً ، وهو وضع تسوده أزمات

متشابهة من بلبلة وفوضى، من تفسخ وفساد، من صراع وفراغ عقائدي الخ...
مشكلة الإنسان مشكلة فريدة . تسود المتناقضات وجوده ، والحاجة
لتجاوز المتناقضات وإيجاد حل لها في أشكال عليا من الوحدة التي ترتبها وتزيلها
ماسة دائمة ، تكن وراء جميع المواقف العقائدية الكبرى ، ووراء كل
ايدولوجية انقلابية . رغبت جميع الايدولوجيات الانقلابية قديماً وحديثاً في
تحويل مظاهر العالم المعقدة المتعددة الى مبدأ وحدة، واضطرت في سبيل ذلك
الى اهمال الكثير من الجزئيات والوقائع ، من التفاصيل والأحداث . قد يثور
سوريل مثلاً على ذلك ، ويدعو هذه الحركات ان تعترف بالتعدد بدلاً من
النزوع الى الوحدة ، ولكن ذلك لن يجدي أبداً لأن القصد العقوي وراء
المحاولات تلك لم يكن ادراكاً علمياً للواقع او تحليلاً تجريبياً له ، بل ضبطه في
معنى عام يُعطيه وضوحاً وانسجاماً . لهذا ، كان اهمال اجزاء من الواقع ،
وتجاهل أخرى ، ظاهرة طبيعية في الايدولوجية الانقلابية . اما اعتراض
سوريل فكان عليه ان يأتي من غير سوريل لأنه يناقض المبدأ اللاعقلاني
والموقف الاخلاقي اللذين بشر بهما .

صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانتقالية

تنشأ الايديولوجيات الانتقالية في مراحل انتقالية ، مراحل انهار المجتمع السائد فيها وتفكك ، فاصبح عجزاً مبعثراً ، أي اصبح الفرد فيها حراً من سلطة التقاليد والنظم ؛ ولكن حريته مجردة ، تتركه في عزلة وقلق ، وتحوطه بشعور أليم من المعجز الذاتي يشل قواه أمام القوى الجديدة التي تحيط به . لذا ، نجد ان الايديولوجية الانتقالية تؤكد ان قوى التاريخ والاجتماع تعمل على تحقيق مقاصدها ، او بأن مقاصدها مقاصد التاريخ ، كي تعيد للفرد ثقته بنفسه وعلاقته الحية بالقوى الخارجية . انها تفترض حتمية ما ، تاريخية او بيولوجية اقتصادية او دينية ؛ وتفترض تحقق هذه المقاصد ، وتدعو الفرد المؤمن بها لتجاوز فرديته وقرن هذه الفردية بالحركة الانتقالية . انها تؤمن ان النتيجة مفروضة مسبقاً بقوة تتجاوز قوى الافراد ، وأن حركة التاريخ ذاتها ستقود

الى النتيجة المحتومة تلك . اما الافراد والمساهمون بها فباستطاعتهم ان يدركوا هذا الاتجاه ويتكيفوا معه ، ولكن ليس بإمكانهم ان يغيروا خطوط سيره العامة . ولكننا نرى من ناحية أخرى أن الايديولوجية الانقلابية تحقق ، في معاناتها للواقع ، وفي تحقيقها ، حرية كبرى للفرد ، وتبشر باخلاقية صراع تدعو الى الكفاح في سبيل تحويل الواقع وسيادته .

لقد ذكرت ، في فصل سابق ، ان كلمة ثورة لفظة عرفها اولاً علم الفلك ، الذي دلّ بها على حركة النجوم المتزنة ، الدورية ، التي تستلثي الجدة . اعتمادها في شؤون وقضايا الانسان على الارض ، حل معه الخاصة التي لازمتها في علم الفلك ، أي اعتبارها قوة مستقلة عن ارادة الانسان ، تلعب منطقاً خاصاً بها وحركة حتمية لا تقاوم . فهي قدر في ذاتها لا يمكن ايقافه او تحويله ، كما لا يمكن ايقاف او تحويل حركة النجوم .

تعتبر هذه الخاصة عن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية بفكرة القانون العام ، الذي يوحي بوجود نظام عام يسود حركة التاريخ بشكل مستقل عن ارادة الناس . إن هذا المفهوم ، مفهوم الحركة المستقلة التي لا تقاوم ، والتي تعتبر عن ذاتها في فكرة القانون العام ، الذي يترسخ في حتمية معينة ، يحدد صداه في جميع الانقلابات الكبرى ، قديماً وحديثاً .

تطوي كل ايديولوجية انقلابية على مفهوم ما ، حول قانون عام ضروري ، لأنها بحاجة لأن تبرهن وتدلّل بأن وجودها ليس وجوداً هامشياً جانبياً ، بل هو وجود يشق ويتفرع من طبيعة الاشياء ذاتها ؛ يسمي القبول بها بالتالي ، ضرورة ، كما ان نجاحها مضمون . فهي تبرر ، بهذا المفهوم ، الحركة الانقلابية التي تعتمد عليها ، وخصوصاً في زعمها بأن مصلحة المجتمع ومصيره يرتبطان بها ارتباطاً وثيقاً .

تمضي الايديولوجية الانقلابية نقضاً للوجود السائد بما فيه من نظم وحقوق وقيم . فهي اذا اعتمدت فكرة القانون العام ، فلأنها تريد ان تبرر وتدعم هذا

النقض . ان الحقوق والنظم التي تنقضها الايديولوجية هي في نظرها نظم وحقوق تقليدية ، وامتيازات يملكها الانسان لا كائنات ، بل ككائن يعيش ويعمل في اوضاع تاريخية اجتماعية معينة ؛ بيد ان الحقوق الجديدة تمثل نقضاً للامتيازات التقليدية لأنها تعود ، في عرف الايديولوجية ، الى اعرق واقدم تمييز يمكن ان يعرفه الانسان ، الى طبيعته كائن ، او طبيعة التاريخ والمجتمع .

عالم الايديولوجية الانقلابية هو عالم محتوم ، أي خاضع لنظام عام يدفعه في وجهة معينة ، بشكل مستقل عن ارادة الافراد ؛ يمكن القول إذن ان الانقلابي يعمل كي يحقق المحتوم ، وليس هناك من اعمال يقوم بها تستطيع ان تغير النتيجة في خطوطها المريضة .

تنقض الايديولوجية الانقلابية الوجود التقليدي فتعجز بالتالي عن اعتماده كقاعدة لها ، وتضطر من ثم للرجوع الى مفهوم في الطبيعة الانسانية ، طبيعة التاريخ او الكون تتجاوز به الوجود القائم . العلاقة مع السلطة هي احدى المشاكل الأولى التي تجابهها الايديولوجية الانقلابية ، اذ بنقضها السلطة السائدة كسلطة مصطنعة ، تضطر ان تعتمد سلطة بإمكان الفرد الخضوع لها . السلطة تلك هي عادة سلطة القانون العام الذي تبشر به ، والذي يحل ، في الايديولوجيات الزمانية ، محل الله ، ويعتبر مصدراً للمقاييس الاخلاقية ؛ لا تستطيع السلطة التي يجب ان تكون سلطة غير شخصية ، موضوعية ، ومستقلة عن الارادة الفردية ان تكون سوى سلطة القانون العام أو النظام الطبيعي الذي ينشأ فيه ، اذا ما أريد تجنب هذه السلطة الهامشية والارتجال ؛ ثم عليها ان تكون جامعة ، ثابتة ، عقلانية ، وان تمثل طبيعة الاشياء اذ يستحيل ربطها بارادة الافراد ، او جعلها قابلة للتغير من يوم الى آخر ، او عاجزة عن اعطاء تفسير نهائي للتاريخ . تجعل الايديولوجية الانقلابية مثالها حرية تخضع لسيادة قانون عام سيادة لاشخصية ، بمد ان تصنع منه قانوناً جامعاً ، خالداً ، موضوعياً . يمثل القانون هنا أو يحدد حقائق وقيم تتجاوز الارادة

والمصلحة الفردية . فهو شيء - وهنا النقطة المهمة - لا نصنعه بل نكشف عنه .

قدت الليبرالية مثلاً الفردية وأكدت حرياتنا ، وحوّلت المجتمع الى مجموعة من الافراد المستقلين ، بشكل لم تسبقها اليه أية ايدولوجية اخرى ، ولكنها خضمت ، كغيرها ، للخاصة التي ترافق الايدولوجية الانقلابية ، فجعلت الانسان الليبرالي بعين ارادته وحرية في الخضوع لقانون عام . ثم نادت ، عند مجابهة هذه القضية ، بحرية الفرد التامة عن جميع اشكال السيادة السياسية الاجتماعية ، ما عدا سلطة القانون ، ورأت ، حسب تعبير فولتير « ان الحرية تبرز في الاستقلال عن كل شيء ، ما عدا القانون » . كانت عند استخدام هذه الكلمة تعني « العقل » أو الطبيعة أو النظام الذي يسود الاشياء والمظاهر الطبيعية والتاريخية والذي تركز صحته في العدالة والعقلانية المتأصلتين فيه . إن ما ارادته الليبرالية عندما اعتمدت لفظة قانون طبيعي ، كان المعنى الذي اعطاه مونتسكيو للفظه ذاتها وهي تدل على العلاقات الضرورية التي تبرز من طبيعة الاشياء .

« كارل ماركس » هو الاسم الذي يقترن غالباً واكثر من غيره بالاشتراكية ولكن أولويته هذه لا تعود الى اكتشافه للاشتركية ، بل لأنه اعلن واتباعه بأن الاشتراكية تحتاج الى أساس علمي ، فوهبها إياه ، مما يكفل ويؤكد نجاحها ضد الرأسمالية ، اي انه بعبارة اخرى جعل الاشتراكية ولجأها المحتوم جزءاً من قانون عام يسود التاريخ ونتيجة له .

لم يرى فلاسفة القانون الطبيعي ، ومنهم فلاسفة الايدولوجية الليبرالية ، ان الحرية هي اختيار بين امكانات مفتوحة . إننا نصبح احراراً ، في رأيهم ، بالقدر الذي نقوم فيه بأعمالنا تبع هذا القانون ، ونخسر حريتنا عندما نهمله او نتجاهله . لهذا نجد ، مثلاً ، ان أعلى مستوى من الحياة الصالحة في النظرية المسيحية التقليدية ، يبرز في تجاوز امكان الاختيار ذاته . فحرية الفرد تعني

في ان يكون عبداً ، أي عبداً لحقيقة تقف فوقه ؛ فما يُهم الانسان نهائياً هو ان يعرف بأنه لا يملك ذاته ، وبأنه مخلوق لم يصنع ذاته . أشار احد دعاة القانون الطبيعي المعاصرين الى هذه النظرية بوضوح عندما كتب : « ان اول مبدأ يلوح لي في جهنم هو أنني 'ستقل' في ذاتي » .

اعترف كارليل نفسه بأن الحرية تفرض الاعتراف بالضرورة . ونبشته أراد الخروج من حتمية كهذه ، فقال بأن الأحداث تجمع ذاتها في تراكيب معينة ، ولكن الانسان المتفوق يستطيع ان يستخدم هذه التراكيب في سبيل أهدافه الخاصة ، أي بعبارة أخرى ، أن الحرية تبرز في وعي اتجاهات او ضرورات عامة تفرض نفسها من الخارج . رأى نبشته ، في مكان آخر ، ان ليس هناك من عمل أو خلق كبير صار دون عبودية كبيرة ، أي دون خضوع الفرد لحقيقة كبرى يضبط فيها سلوكه ويركز عليها نشاطه .

تدل هذه الخاصة على ان هناك وراء كل تمرد عقائدي ، مهما كان عنيفاً ، وسلبياً ، وشاملاً ، شوقاً الى ما يمكن تسميته « بالعبودية الجديدة » . كانت فكرة القانون العام تفرض ذاتها على الفوضويين أنفسهم . فكروبووتكين مثلاً ، مثل هذا الموقف « الفوضوي » ، عندما حاول في دراسته حول « التعاون المتبادل » أن يُعطي الفوضوية اساساً علمياً بالكشف عن « قوانين التطور الطبيعي » .

*

زادت العلوم الطبيعية ، في العصر الحديث ، من بروز وعمق هذه الخاصة في الايديولوجيات الزمانية الانقلابية ، لأن النجاش الهائل الذي أحرزته وخصوصاً في الفيزياء ، دفع الفلاسفة والمفكرين آنذاك الى نقل منهجيتها الى الصعيد الاجتماعي التاريخي ، وهم يتوقون ان يحققوا ، على ذاك الصعيد ، ما حققه نيوتن ، على الصعيد الطبيعي ، أي التوصل ، الى النظام الدقيق المستقل الذي يسوده . كتب بوسيه مرة يقول بأن اكثر الناس حكمة يكتشف في الجنس الانساني فوضى كبيرة ، ولكنه يرى في باقي العالم نظاماً يدهشه .

خاصة القانون العام التي تلازم الايديولوجية الانقلابية هي رد الإنسان على الفوضى ، ومحاولة في تقليد الكون على صعيد التاريخ . تعتمد هذه الخاصة على خلفية ميتافيزيقية تنشأ من التصور القصدي للطبيعة والتاريخ . فهي شعور بالتجانس العام مع كلِّ كبير مليء بالمعنى والجمال .

كان توكفيل اول من نساءل، وذلك في دراسته عن الديمقراطية في اميركا، عن السبب الذي يجعل مبدأ الحتمية التاريخية يتمتع بتلك الجاذبية الكبيرة للذين يكتبون التاريخ في عصور ديمقراطية . يلوح السبب كما رآه ، في فقدان الفردية والمسؤولية في مجتمع يقوم على المساواة ، حيث تضع فيه آثار العمل الفردي في مصير الشعوب، فيوحي ذلك بالاعتقاد بأن هناك قوة عليا تسودها . قد ينطوي هذا التأويل على سهم كبير من الصحة ، وقد يكون على حق في تصوير وضع المؤرخين في مجتمع من هذا النوع ، ولكنه ، ولا شك ، عاجز عن تفسير الحتمية في الايديولوجية الانقلابية ، التي تفسرها الاسباب المتقدمة . ثم ان الايديولوجية الانقلابية تتقدم على مجتمع من هذا النوع ؛ لذلك ، لا يعود تفسيرها بمحادث لاحق ، ممكناً .

ليس هناك من مذهب أخلاقي او ايديولوجية انقلابية دعت الفرد الى التركيز على ذاته ، او حتمت عليه ان يكون القصد النهائي ، حتى عندما تلقى المنفعة الاقتصادية الفردية تأكيداً وتبريراً كما نرى في مذهب آدم سميث مثلاً ، فالقياس الذي يحكم عليها هو نسبتها للمجموع ومصلحة المجموع ككل . وصف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، في الواقع ، المجتمع الحديث كاستقام طبيعي ، تتميز القوانين التي تسوده بالضرورة التي تميز القوانين الطبيعية .

أشار هوبز الى ذلك عندما كتب يقول بأن هناك تنظيمًا إلهيًا عامًا جعل محبة الذات متماثلة والمحبة الجماعية ؛ كما آمن القرن الثامن عشر ، على الرغم من تأكيديه على فردية الفرد ، أن متابعة المنفعة الشخصية يقود بشكل آلي الى مصلحة المجموع . وجد هذا المبدأ تعبيراً واضحاً عند لاينتز في ما أسماه

بقانون الوحدة القبلية بين الذرات الفردية ، التي يتألف منها العالم . فعلى الرغم من أنها دون أبواب ، دون نوافذ تصل بينها ، فالوحدة القبّلية تجعلها تسام في عالم واحد موجود في كل منها .

نحن لا نجد ، في فلسفة هذا القرن ، وفي ما تبعا من مذاهب ليبرالية ، في الواقع ، تأكيداً على فردية مستقلة ، بل رفضاً للتقليد السابق ، ولكن باسم تقليد جديد يبرز في أولوية العقل والتقيّد به في سلوك الفرد . فقوى هذا العقل النظرية والعملية ، تضمن بعملها قيام تقليد جديد . فالإيمان بتجانس واحد عام كان مبدأ أساسياً في ذلك العصر ، وفي جميع الأشكال الليبرالية التي تبعتها . وهو القانون العام الذي يسود حركة الفرد فيجعل أفعاله وأعماله وأقواله ، مهما كانت فردية ومستقلة ، تتجه دون وعي نحو تجانس واحد عام ، نحو حقيقة يشارك فيها الجميع ، ونحو خير يسام الكل فيه ، ونحو تقليد جديد يسود الأفراد عفويّاً .

أكدت الليبرالية على فردية قوية ، ولكنها قالت في الوقت ذاته ، بنظام طبيعي حتمي . فالحرية في النشاط الاقتصادي تحقق العدالة بشكل آلي . ولهذا ، وجب الابتعاد عن أي تدخل في عمل سنن المجتمع والتاريخ . فهي ايدولوجية افترضت تجانساً ووحدة بين الاحداث الطبيعية الاجتماعية ، وبين الاعمال الفردية ، يسودان الاحداث والاعمال بشكل مستقل .

قرنت الليبرالية العقلاني بالطبيعي ، وجعلت منها كلاً واحداً ، وبشرت بعصر العقل الذي يجب أن يُحل النظام الطبيعي مكان التشكيلات الاجتماعية السياسية اللاعقلانية الارشاجية السائدة . اما التشكيلات اللاعقلانية المصطنعة فكانت تلك التي تعثر ظهور وسيادة الطبقات الوسطى . حاولت الليبرالية ، بكلمة أخرى ، ان تعطي الطبقات تلك ، صورة عالم تكون فيه اعمالها ومسالكتها عادية طبيعية ، وجزءاً من النظام العام الذي يسوده . وآمن دعاؤها بطبيعة وضرورة النظام الطبيعي ، لدرجة قاوموا فيها أي تدخل من قبل

الدولة في شؤون المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ ... فقاوموا مثلاً ، على طريقة كوبدن ، أي تشريع عمالي انساني ، على الرغم من فظاعة الاوضاع التي كانت تحيط بالمال آنذاك ، وخصوصاً الاطفال والنساء ؛ وقاوموا تدخل الدولة حتى في مكافحة النيران والأوبئة . المفهوم الليبرالي القائل بأن احسن نوع من الحكم هو ذلك الذي يتدخل الى أقل درجة ممكنة في شؤون المجتمع ، هو نتيجة ايمان الايديولوجية الليبرالية بنظام طبيعي يسود المجتمع ، وبضرورة وطبيعية هذا النظام الذي يقول بوحدة آلية بين مصلحة الفرد الشخصية وبين مصلحة المجموع . وجد آدم سميث ، الذي عبر عن هذا النظام خير تعبير ، أن الفرد لا يهدف مباشرة الى دعم المصلحة العامة ، كما انه لا يمي انه يدعها .

رأى الاقتصاد البورجوازي ككل في العلاقات الاقتصادية السائدة تعبيراً عن نظام طبيعي يمكن تحويله الى قوانين معينة ، ثابتة مستقرة لا تتغير ، مثل قوانين الفيزياء . فعندما يقول اقتصاديو هذا النظام بأن العلاقات الاقتصادية السائدة هي علاقات طبيعية ، فذلك يعني أنها تنشأ في قوى الانتاج وتنمو فيها ، تبعاً لقوانين طبيعية مستقرة عن الزمان .

نجد الشيء ذاته في البروتستانتية . فكما آمنت الايديولوجية الليبرالية بأن مواجهة الفرد للعقل وعمل هذا العقل الحر ، ينتجان عفويّاً وحدة متجانسة واحدة ، كذلك ايضاً نرى أن البروتستانتية آمنت بأن المقابلة الحرة بين الفرد وبين التوراة ، تستطيع ان تخلق إجماعاً لاهوتياً على الرغم من جميع الفروق الفردية .

ففي التفسير المسيحي نرى أن الحرية تستحيل دون الله ، وأن طاعة قانون الله هي ، في الواقع ، حرية كاملة والحرية الوحيدة الممكنة . عبّر اوجستين عن ذلك بقوله : « عندما تترك الإرادة ما فوقها وترجع الى ما تحتها تصبح شرّاً ، ليس لأن ما ترجع اليه شر ، بل لأن الرجوع ذاته شر » .

أشار لور أيضاً الى ذلك بقوله : « إن الحرية المسيحية تنحصر في الإيمان بأننا لا نحتاج الى اعمال لنحقق نجاتنا » .

كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية تدعو الفرد الى الخروج من اثنينته أو ذاته ، وهي ، في الواقع ، نشأت كي تريح الفرد من ذات آنية محدودة تقوم في اوضاع خسر فيها وحدته مع الخارج .

فعندما نجد ان هناك جماعة من الناس قد أحرزوا النجاح في أوضاعهم المادية والاجتماعية ، دون ان يحدوا متعة كافية في الحياة ، نرى أن ذلك يرجع عادة الى انشغالهم بأنفسهم فقط دون أي امكان بالخروج منها . هذا المعجز عن الاهتمام بشيء خارج حدودهم الفردية يعود الى فقدان أي موقف أخلاقي أو عقائدي ديناميكي يربط بينهم وبين الخارج . يتضح الشيء ذاته عندما نرى الذين يتميزون بموقف من هذا النوع ، يعبرون عن إقبال كبير على الحياة حق في عشة نهايتهم ، أو عندما يمسون على شفير الموت .

كان عمل لينين الرئيسي إعطاء الأفطار او الحرية الفردية دوراً أساسياً في بناء الثورة الشيوعية ، على الرغم من الحتمية الاقتصادية التي تتركز الماركسية عليها . ولكنه كان يدافع دائماً عن المبدأ الماركسي القائل بأن الأفكار هي محض انعكاس آلي للأشياء ، لانه رأى في ذلك ضرورة يفرضها صراع الشيوعية الأول مع الدين . كما رأى ان عليه ان ينتقي ، في هذا الصدد ، بين مبدئين « فاما ان يقول بأن العقل هو الحقيقة وبأن المادة هي تصور من التصورات ، واما بالاعتراف بأن المادة هي الواقع الحقيقي وأن العقل أو الفكر ليس سوى انعكاس آلي لها . كان الجواب الثاني الجواب الذي انتقاه لينين ، لانه يدعم الكفاح ضد الدين وتحرير العقل منه ، بينما يقود الأول الى الدين ويساعد في استمراره .

بيد أنه على الرغم من القصد اللينيني ، لا تنشأ الايديولوجيات الانقلابية الزمانية ومنها الشيوعية ، كالايديولوجية النيبية او الدين ، مصيراً نهائياً فقط

يحل مشكلة الانسان ، بل تلعب الطريق الحتمي ذاته ، أو الطريق الذي يتأرجح بين الحتمية والحرية ، أو الذي يؤكد على الحتمية ، حتمية القانون العام ، ولا ينكر الحرية . فالمصير النهائي الذي تبشر به الايديولوجية الشيوعية هو ، على الرغم مما تؤكده تلك الايديولوجية الى حد ما على ارادة الانسان الحرة ، مصير حتمي خطه الله منذ الأزل دون ان يستشير الانسان . فارادة الانسان لا مكان لها البتة في تدبير من هذا النوع ، والتاريخ يسير دون ان يقف عند وعي الارادة ، ودون أي اهتمام بميول الانسان ونواذعه .

يطالنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة . فعلى الرغم من مبدأ الحرية أو الارادة الفردية الذي تنطوي عليه ، نراها قد آمنت بأن المصير الانساني الجديد يؤكد ذاته ، نتيجة لقوى الاجتماع والتاريخ العفوية المستقلة . الشرط الوحيد لحدوث ذلك ، هو تحرير هذه القوى من كل تدخل خارجي في مجراها .

أكدت الايديولوجية الشيوعية على الوجدان الثوري تأكيداً كبيراً ، ولكنها ما زالت ، على الرغم من ذلك ، تتبع الطريق الحتمي ذاته الذي يبشر بقانون عام يسود حركة المجتمع والتاريخ . يتضح هذا كل الوضوح في مبدأ التطور الاجتماعي الذي يرى ان حركة التاريخ تحدث خارج ارادة الانسان ، وان الانسان يخضع لقوى طبيعية تحدد سلوكه ، وتلشيه له قواعد وحدوداً . يؤلف التاريخ جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ، ويخضع للسنن ذاتها ، ويستثنى في نطاقه اية ارادة حرة مستقلة . عبّر أحد الماركسيين الحميمين عن ذلك بقوله : « يعتبر ماركس الحركة الاجتماعية حركة طبيعية للتاريخ ، تسودها سنن ، ليست فقط مستقلة عن الارادة ، بل على العكس ، تحدد الارادة والوجدان وقصد الانسان » .

عندما سُئل بلاكنوف لماذا يكافح الماركسيون في سبيل الشيوعية ، وفيما اذا كانت الشيوعية نتيجة ضرورية للتطور الاقتصادي ، ذكر كفاح

البيوريتانيين ، والمسلمين ، والكالفينيين ، الذين كانوا يجاهدون في سبيل تحقيق مقاصد محتومة من قبل الله . ثم أردف يقول بأن « كل شيء يرتبط بالكفاح الفردي الخاص ، وبملاقة هذا الكفاح بسلسلة الأحداث . فان كان جزءاً من هذه السلسلة يزداد حزماً وتصميماً ويقل تردداً » .

تتميز كل ايدولوجية انقلابية بناحية « صوفية » تبرز في تأكيد بضعة مبادئ أساسية ، تحدد سلوك الفرد والمجتمع ، وتتقدم أي عامل فردي أو مصلحي ؛ وهي ، على الرغم مما تحاول دائماً من تبرير يظهر في البرهان والحجة وفي الرجوع الى وقائع « اقتصادية » ، « تاريخية » ، او « بيولوجية » ، تقتنع اقتناعاً تاماً بأنها تعبر عن قانون عام كشفت عنه كشفاً مباشراً ، بأن هذا القانون يسود التاريخ أو ، على الأقل ، الدور التاريخي الذي تمرّ به ، وان نتائجه سوف تؤكد ذاتها في المستقبل دون شك . لذا ، فهي ترى في القانون ذلك دافعاً عفويّاً لتأكيد ذاتها ، وعاملاً يبرر صحة ونجاح مسلكها الثوري .

تقتن كل ايدولوجية انقلابية بميل او شوق الى اشادة النظام ، وتحاول ايجاده في المجتمع والتاريخ . فالقوضى غير المحدودة امر مستحيل ، وفكرة الانتظام ، او ما نسميه بالقانون العام الذي يسود المجتمع ، فكرة لا مندوحة عنها وتفرض ذاتها . غير أننا نرى ، من ناحية اخرى ، ان كل فلسفة حياة او ايدولوجية انقلابية تضيف الى فكرة القانون العام ما أسماه فلاسفة كهوايتهد ، وانثروبولوجيون كردفيلد ، بفكرة الارتجال .

هذا الازدواج بين حتمية التاريخ او القانون العام الذي يسوده وبين حرية الموقف الارادي يؤكد ذاته في اكثر المذاهب والفلسفات الاجتماعية حتمية ، في الماركسية ، عند شوبنهاور ، هيغل ، نيتشه ، فرويد ، ولامارك الخ ... قال لامارك ان الطبيعة ، كي تقود الى تعدد وتكامل الحيوانات ، لا تحتاج الى شيء سوى المادة والمكان والزمان فقط . بيد انه قال ايضاً : « إن الزرافة ذات عنق طويل ، لأنها وجدت ان العنق الطويل اصلح لها » .

فرضت الكالفينية والموثرية على الفرد حتمية قاهرة ، كلية ، شاملة .
فالفرد يعجز عن الاتيان بأي شيء يحرره منها أو يحقق خلاصه ، ونعمة الله
فقط تحقق هذا الخلاص . اننا نرى فيها صورة فرد عاجز كل العجز ، بدون
اية قيمة او ارادة او اية حرية امام ارادة الله ، واداة بدون حول او قوة في
قبضة النظام العام الذي اخضع الحياة له .

ولكننا نرى في الوقت ذاته دعوة الى حرية الفرد ، ومسؤوليته عن اعماله ،
وتأكيداً على العمل بمنحه قيمة لم يعرفها من قبل ، قيمة تجعل النجاح فيه اشارة
الى خلاص من يحققه على يد الله . يتضح ذلك جلياً في الكالفينية التي تتميز بهذه
الناحية بعض الشيء عن اللوثرية . فهي ، كالأخيرة ، اكدت على عجز الفرد
تماماً عن عمل أي شيء يساعد في تحقيق خلاصه ، ولكنها اكدت في الوقت
ذاته على قيمة الجهد الاخلاقي والحياة الفاضلة ، ليس لأن الفرد يستطيع ان
يغير قدره المحتوم ، بل لأن قدرته على القيام بالجهد المطلوب دليل بأنه ينتمي
الى الفئة التي اراد الله خلاصها . ثم اكدت على ضرورة الجهد الانساني المستمر
في العيش تبعاً لارادة الله ، مما يناقض الحتمية التي بشرت بها ، والتي ينشأ
منها وضع من القلق والشك مخيف ، حول مصير الانسان بعد الموت ، وهو
وضع يعجز الفرد عن تحمله ، فيجد مخرجاً منه في حركة مستمرة ونشاط دائم
يشغلانه عن التفكير .

بشرت البروتستانتية بحتمية بالغة الاثر ، ولكنها حتمية ترى ان سلوكنا
الخاطئ الشرير يعود الينا ويقع تحت نطاق مسؤوليتنا ؛ ومن ناحية اخرى ،
تؤكد ، وكان الامر لا ينطوي على اي تناقض او لغز ، بأن اعمالنا الصالحة
تعود الى الله ، الى نعمته ، وإلى ارادته ، واننا لا نستحق أية فضيلة . أي ان
الانسان ، بكلمة اخرى ، لا يستطيع كما لاحظ ماورير ان يلتقي سوى الشر .
ليس من الغريب اذن ، ان ينتهي المذهب في يأس او قلق على طريقة كياركجار .
لاحظ برينتون ، من جهة اخرى ، ان البروتستانتية ، في فرعها اللوثرية
والكالفيني ، تمنح على الفرد حقاً في الخطيئة ، على الرغم من ان المنطق الذي

تمنأ عليه يعني ، ان تبمنأ في حرفيته ، ان الله اراد من الانسان ان يخطئ .
لذا ، فالبروتستانتية ، وعلى الاخص الكالفينية ، تمنع وتماقب ، حيثاً تستلم
السلطة ، كل سلوك تعتبر انه يحمل طابع الخطيئة . كانوا يؤمنون أنهم يعبرون
بذلك عن ارادة الله ؛ وقد نجحوا ، الى حد كبير ، لأنهم كانوا من
الاسباب التي ساعدت في صنع الثورة البورجوازية الصناعية والعالم الحديث .

أكدت المسيحية ، بصورة عامة ، على حتمية تسود الانسان وتاريخه ،
غير ان الانسان كان ، في الوقت ذاته ، مسؤولاً عن اعماله وخلاصه . وجد
التأكيد على ارادة الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية اثناء
العصور الوسطى . ولكن المفكرين الذين عبروا عن هذا المبدأ خضعوا للسلطة ،
وقالوا بذلك الخضوع ، وأكدوا في الوقت ذاته ، على معنى الحرية الایجابي في
تقرير مصيره وقدره .

حتمت المسيحية على الانسان أن يجاهد في سبيل خلاصه ، وأن يعمل
باستمرار لهذا الهدف ، لأن الله لا يحقق الخلاص بعمل من اعمال النعمة المحضة .
فمساعده تقتصر على الكشف عن معنى التاريخ امامه ، فيبقى عليه هو أن
يعمل على إنماء انسانيته إنماء متكامل كي يحقق خلاصه الاخير ، ووحدته مع
أخيه ، ووحدته مع ذاته ، ومع الله . نرى في هذا التقليد أن الخلاص
يقوم في كفاح الانسان وفي قدرته على تحقيق الخلاص لنفسه ؛ ولكن هناك
وجهاً آخر للتقليد ذاته ، ألا وهو الوجه الذي يضع الخلاص في يد الله .
فالانسان لا يستطيع ان يغسل نفسه بنفسه من الفساد الذي لحق به من جراء
الخطيئة الأولى ، خطيئة آدم وحواء . الله وحده هو الذي يحقق له النجاة
بعمل من اعمال النعمة . لقد حاول تحقيقها بنفسه ، بالتحول الى انسان في
صورة المسيح الذي مات موت التخلص . تبدت نهاية التاريخ في مجيء المسيح
ثانية ، بيد ان مجيئه الثاني لا يكون عملاً تاريخياً بل عملاً إلهياً يتجاوز التاريخ
والطبيعة .

كانت المشكلة تلك ، مشكلة الضرورة والحرية ، 'تعيد ذاتها بشكل حاد وواعٍ في كثير من الفرق المسيحية التي كانت تتساءل الى جانب إيمانها بأن الله يقود التاريخ في وجهة معينة ، إن كان يصح الجهاد في سبيل مساعدة القدرة الإلهية ، على تحقيق قصدها في التاريخ ، ام يجب فقط ملاحظة عملها والتفرج عليه عن بُعد ، لأن القدرة الإلهية لا تحتاج الى مساعدة المؤمن في تحقيق مقاصدها . انتا نجد مثالا واضحا في حركة « رجال المملكة الخامسة » ، الذين آمنوا بأن ملكة التوراة الرابعة قاربت نهايتها ، وأن المملكة الخامسة أو او ملكة القديسين أمتت على وشك الظهور . حدث آذاك انشقاق بين اتباع هذه الحركة . فمنهم من آمن بأن ذلك يجب أن يقترن بالاعتماد على السلاح في مقاومة أعداء الله ، للإسراع بولادة اليوم الذي يمتلك به القديسون ثروة الأرض ويسامون مع الله في سيادتها . إننا لواجدون أنفسنا أمام مشكلة ترجع في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت أو غيبية ، وتذكرنا بشكل خاص بتلك المشكلة التي قامت بين لينين وأتباعه حول ذات الازدواج الذي رافق تركيب الايديولوجية الماركسية . فهي مسألة ، واجهت الحركات الانقلابية الحديثة ، ولكنها اتخذت شكلها الحاد في الحركة الشيوعية عندما وجد الماركسيون أن عليهم ان ينتقوا بين مارتوف ولينين ، ومن ثم بين لينين وبارنشتاين ، بين الاصلاحيين وبين الثوريين .

نجد أنفسنا الآن أمام تناقض أساسي في الانقلابات جميعها . فمن جهة ، يمكن القول بأن من يختارم الله او التاريخ أو العقل أو الحس في التعبير عن مجاهه العالم لا يحتاجون الى الكفاح في تأكيد هذا الاتجاه . ونرى من ناحية اخرى ، ان جميع هؤلاء يعلنون عن هذا الاختيار بشئ الاشكال ، ويظهرون بظهر المتشوق الى مساعدة « الحتمي » في تحقيق ذاته . بيد انه ، من حسن حظ الحركات الانقلابية ، ان التناقض ذاك يبقى تناقضا منطقيا ، وليس تناقضا عاطفيا ، الذي ، إن وقع ، يؤدّ ، دون ريب ، الى شكل يُصيب الحركة ويحول دون انطلاقها بزخم وشدة . رأى ويليام جايكس لذلك أن

الحتمية لا تتناقض مع ارادة الصراع .

ظهرت الايديولوجية النازية في موقف ارادي صريح امام التاريخ ، ولكن الحتمية ذاتها موجودة فيها ، لأن المبدأ العرقي الذي تتبع منه يعمل مصير الانسان يرتبط ارتباطاً حتمياً بنوع الجنس الذي ينتمي اليه . فهناك في الواقع حتمية عضوية تفرض عليه غطاءً معيناً من الحياة ، وبالرجوع اليها يمكن للحركة الانقلابية ان تولد الايمان بالمصير الجديد الذي تبشر به ، لأنها تجعل المصير مفروضاً بحكم التركيب المصنوي .

يؤكد هذا الازدواج ذاته ، بصورة بارزة ، في الماركسية ، وقد عاجلنا القضية في مكان آخر ، فهي ، في ماديتها ، تجعل الانسان جزءاً محضاً من الطبيعة ، وتجعله في دياكتيكها ، سيد الطبيعة .

تؤمن المسيحية والكالفينية واليعقوبية والليبرالية والنازية والماركسية ، بنوع من انواع الحتمية . إنها جميعاً تؤمن بأن احداث التاريخ مقدر عليها أن تتبع اتجاهاً معيناً ، لا يستطيع اي إنسان أن يُبدل مجراه ، وعلى الاخص ، أولئك الذين يقفون منها موقف العداء . يزيد خصام الأعداء من ثقة الحركة الانقلابية بالنصر . فغضب الكهنة لا يؤخر في انتصار الكالفينية ، وكلما ازداد الرأسماليون غنى وجشعاً ، كلما قرب ظفر البروليتاريا . تؤدي خيانة النبلاء ومحاولات الأعداء ، الى نتيجة واحدة ، ألا وهي انتصار الجمهورية الفرنسية . وليس باستطاعة الاجناس اللا آرية ، مهما فعلت ومهما حاولت ، ان تحول دون سيادة الجنس الآري . تعطي الحتمية تلك الانقلابي الحديث ، في أشكالها المختلفة ، ما كانت تعطي المؤمن الديني من اطمئنان الى النصر ، وثقة بأنه يتبع الطريق التي تؤدي الى الظفر . فاقه في الكالفينية والمقل في اليعقوبية ، والمادية الديالكتيكية في الماركسية ، والجنس في النازية ، كلها حقائق نهائية مطلقة ، يُرجع اليها المؤمن ثقته بسيادة التاريخ .

يصف الكثيرون ، كدروكر ، جاذبية الماركسية ، فيرى انها تقوم في

آلية من اقتصادية تجرد الفرد من حريته ، وتجعله صنيعه وضعه الطبقي ؛ هذه الناحية هي ظاهرة لاهوتية لا تقل جرأة وتطرفاً عن التناقض الذي أثاره الكالفينية بين الحرية والحتمية المطلقة . فالماركية تدنٍ لاختضاع الحرية بقوتها الدينية الهائلة ، لأن ذلك أضفى على المذهب حتميته وثقته بالنجاح النهائي ، واستحال بدونه الايمان بمجيء المجتمع اللاطقي . فالى هذه الحتمية ترجع صلابة الماركية وحدتها الفكرية التي تهدد بانهيار التركيب الماركسي كله إن أصيب حجر واحد فيه .

اكتشفت كل من هذه الايديولوجيات قانوناً عاماً يحتم حركتها ويحمل منها تعبيراً عن روح التاريخ . فاطمان كل منها الى النصر النهائي على الحركات المضادة ، التي يرقبها الفشل منها أحرزت من نصر موقت . فاذا ما رجعت الى تشامبرلين ، الى روسو ، الى ماركس ، الى لوك ، أو الى موراس ، تؤمن أن التاريخ يعمل لها . انها حسب تعبير باندا ، القصة القديمة التي عايشها التاريخ دائماً ، والتي كانت تضع القدر الى جانب دون الآخر ، فأصبح القدر في هذا العصر الحتمية العلمية أو الضرورة التاريخية .

تؤكد الطبيعة الدينية ذاتها في هذه الايديولوجيات الزمانية الانقلابية في ما تزعمه وتؤكد من كشف عن القوى الكامنة التي تعمل على توليد سعادتهم في حلقات الحتمية التاريخية المترابطة . فعندما يذكر النازيون مثلاً ، على لسان بورمان ، بأنه « كلما اعترفنا وتمسكنا بشدة بقوانين الطبيعة والحياة ازداد عملنا قريباً الى ارادة الكلي القدرة » ، وكلما أدركنا ارادة الكلي القدرة ازداد نجاحنا » . فليس من شك ، كما تذكر آرنست ، بانهم يعنون ما يقولون . أما تأكيد الشيوعيين على « علمية » حركتهم ، وأن نجاحها النهائي أمر طبيعي لأنها كشفت عن السنن التي تسود تحولات المجتمع والتاريخ ، فأمر معروف . كذلك ايضاً الايديولوجية الليبرالية ، فقد أكدت تركّزها على قانون تاريخي عام يعمل عفويًا وتلقائيًا ، في دفع الانسان الى السعادة والكمال .

كانت الفيزيوكراتية - وهي مدرسة ليبرالية - تعني ، في الواقع ، قانون الطبيعة ؛ انها كلمة استعملها أصحابها كي يصفوا ما أسماه دوبان دي نيمور « بعلم النظام الطبيعي » . كان الليبراليون في القرن الثامن عشر يشاركون معاصريهم بمفهوم عن النظام ، يتفرع عن الفيزياء النيوتونية . وكالوا يرويدون أن يروا في عالم المظاهر التاريخية الاجتماعية ما رآه نيوتن في المظاهر الطبيعية ، فاعلنوا أن المظاهر التي يعانها الناس لا تتحرك تبعاً للصدفة ، بل هي ، على العكس « منظمة » وتخضع لنظام مدهش في دقته .

*

تصور جميع الايديولوجيات الانقلابية ذاتها كحركة خير ضد قوى الشر في العالم ، وتتخيل غدها معركة بين هذه القوى ، وتؤمن بحتمية النصر فيها . أشد التجارب - وخصوصاً في الايديولوجيات الغيبية - لا تفت في عضدها ، لأنها تنظر دائماً الى التاريخ كعركة دائمة بين قوى الشر وبين النظام العام الذي يسود الحياة . فكل صعوبة أو أزمة جديدة تكون حلقة جديدة فقط في معركة متواصلة ، نهايتها الأكيدة انتصار الايديولوجية .

نجد هنا ولأول وهلة أحد الغاز الايديولوجيات الانقلابية الأولى . فالحرية والتحرر يشكلان ميزة أساسية فيها ، ولكن الحتمية التاريخية تشكل ميزة أخرى أساسية لا تقل أهمية ، بله تفوقها أثراً . فالانقلابيون كانوا يرون أنفسهم ليس فقط دعاة حرية وتحرير ، بل عملاء تاريخ وحتمية تاريخية . ولكن ما يحال لنا بأنه تناقض أساسي يستقطب الايديولوجية أو بأنه لغز من ألغازها ، يخسر هذا المظهر ، عندما نعلم النظر بالأمر إذ ينكشف لنا، آنذاك ، ان هناك صلة وثيقة تقوم بين الوجهين ، وانها ، بدلاً من ان يستثنيا الواحد الآخر ، يكمل بعضهما بعضاً ويعتمد عليه . ففي كل ايديولوجية انقلابية تلازم الحتمية عنصر الحرية وتبرز وكأنها وحي لها . أما الطريق الذي يحقق ذلك او يصل بين الاثنين فهو الوعي الثوري . فكل ايديولوجية انقلابية تحدد معنى الحرية بوعي الحتمية أو لحركة القانون العام الذي تقدمه ، وبقابلية على التعبير عنها .

ان الحرية تنشأ ، من ناحية فلسفية عامة ، في مراسر حر للارادة ، ولكنها
تعني ، من جهة ايدولوجية انقلابية ، قدرتنا على صنع ما يجب صنعه ، وما
يجب أن نعمله يستوحي دائماً فكرة نظام طبيعي عام . تعني الحرية ، على هذا
الصعيد ، قدرة الالتحام مع النظام ، وقدرة التعبير عن القانون العام الذي
يكن فيه .

فالتقليد المسيحي ، ويرجع بذلك الى التقليد الكلي قبله ، عّلم بأن حرية
الانسان وفضيلته ترتبطان بخضوعه لقانون عام ووعيه له . حاول معظم علماء
اللاهوت في المسيحية دائماً البرهان بأن جميع الاعمال والنشاطات الانسانية
تخضع للقدرة الإلهية ، وأن ليس من شيء فيها يحدث صدفة ، وأن جميع
الاحداث التاريخية محتومة مقدماً ، وان حرية الانسان تعني الاعتراف بذلك .
ان عقيدة الخلاص في البروتستانتية مثلاً تعني ، بكلمة أخرى ، اعتماد الانسان
المطلق على ارادة الله ، وتستلني بالتالي الحرية الا بالقدر الذي يرجع به الانسان
الى الله .

نادى روسو نداء صارخاً بالحرية ، ولكن الحرية التي أرادها للفرد ليست
تلك التي يحيا الفرد بها لذاته ، فلا يصنع سوى ما يلدّه له . انها حرية جديدة
تقوم في خضوع الانسان للنظام الطبيعي ، في الطاعة للارادة العامة ، وليس
لأية ارادة خاصة .

كانت النازية تجد ايضاً ان الفرد يبلغ أعلى درجات الحرية عندما يخضع
ارادته لارادة الأمة العامة .

رأت الماركسية ، في التقليد ذاته ، أن الحرية هي وعي للضرورة أو
الحنمية ، ووصف ماركس الديالكتيكية المادية التي تشكل جوهر الماركسية
بأنها ليست سوى علم سنن حركة وتطور الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر ،
ليست الحرية سوى وعي لتلك السنن . قالت الهيجلية التي ترجع الماركسية اليها
بالشيء ذاته . فأولى القضايا التي أراد هيجل حلها كانت قضية الحرية .

وقد ظن انه 'وُفِّقَ الى حلّ لها' عندما وافق بين ارادة الانسان الذاتية وبين النظام الموضوعي للكون ، فجعل الحرية تنطبق مع الضرورة أو وعياً لها . يستخدم التاريخ في الهيكلية ميول وغرائز الانسان ومشاعر الناس في مقاصد لا يعيها الفرد . ولكن عندما يصبح الانسان واعياً للعقل في التاريخ يصبح حرّاً ، لأن الحرية الحقيقية هي انسجام العقل الفردي مع العقل العام .

هذا المفهوم في الحرية شائع جداً في الفلسفة . كان كُنْتُ يتكلم باسم الكثيرين عندما اشار الى ان حرية الانسان تتحقق له عندما يخضع لقروض قانون اخلاقي عام ، وان معنى الحرية هو في وعي هذا القانون والتعبير عنه .

ينطبق هذا ايضاً على الافكار الفلسفية في علاقتها مع التركيب العام الذي يتألف المذهب الفلسفي منه . فان ادراكها يستحيل إن نحن جردناها منه ونظرنا اليها على حدة . نادى برجون مثلاً بالحدس وبوقف لاعقلاني ، ولكن لاعقلانيته لم تكن من النوع الذي بشرت به الرومانطيقية والذي يعني معارضة للعقل والعلم والفكر ، بل كانت لاعقلانية تعمل مع العلم والعقلانية ولا ترفضها .

أنكر فرويد الدين وانكر أن يكون هناك شيء يسمى بالعقل أو الروح منفصلاً عن الدماغ ، ولكنه لم يكن مادياً ، فأكد أن طبيعة العقل والمادة لا تزال مجهولة تماماً .

*

ان مبدأ الحتمية التاريخية ، أو بالأحرى مفهوم قانون ، او نظام عام يملن عن حتمية تسود التاريخ والمجتمع ، كما يرى الكثيرون ، لا ينفي الحرية . فهو لا ينفيها ولا يؤكددها ، لأن القضية لا يمكن ان 'تثار وتتحصر في هذا الصعيد المنطقي النظري' ، كما جرت عادة الفكر الفلسفي حتى الآن . فعالية هذا المفهوم في بعث الحرية ، وتوسيعها وتأكيدها ، أو في اضيقها وتجميدها ، تعتمد قاعدة نفسية تاريخية ، وليس قاعدة منطقية مجردة . انه مفهوم يعتمد

على الأوضاع التاريخية النفسية التي يعمل فيها على تأكيد حرية وإرادة الانسان أو تفسير وتجميد حريته وادارته . فالأوضاع تلك هي التي توجهه تجاه الخلق الإرادي وسيادة التاريخ ، أو تجاه السكون والجود والخضوع للتاريخ . إن فعالية مفهوم الحتمية في تأكيد الحرية أو نفيها هو نتيجة علاقتها بهذه الأوضاع وليس علاقتها المنطقية المجردة بمبدأ الحرية .

فمن ناحية واقعية موضوعية ، لا فرق ، في الواقع ، إن كان هناك حتمية تاريخية أم لم يكن ، أو نظام يسود التاريخ يمكن البرهنة عليه علمياً أم لا ، لأن حتمية أو نظاماً من هذا النوع لا يمكنه البرهان عن ذاته إلا في نهاية الطريق ، أي في نهاية مستقبل الحركة أو التاريخ ذاته ؛ ولأن الانسان يكون مفشلاً ، أثناء ذلك ، بتحديد سلوكه وسيادة وضعه ، ويظل الشك يراوده حول نهاية التاريخ والحركة ومظاهرها . فإن الامر الأساسي في هذا المفهوم ، مفهوم الحتمية التاريخية أو القانون العام الذي يسود التاريخ والمجتمع ، هو التركيب النفسي الذي يعمل فيه أو يولده ؛ ولكن بما ان أي مفهوم فلسفي لا يوجد بشكل مستقل عن التركيب التاريخي الذي يبرز فيه وعن القوى والاتجاهات التي يعمل فيها ، فإن أثره يعتمد ، في الواقع ، على تلك القوى والاتجاهات ويرتبط بها . اننا لو اجدون في التاريخ دوماً ان المفهوم الفلسفي أو العقائدي الواحد يؤدي الى نتائج مختلفة متناقضة ، عندما يكون في اوضاع تاريخية مختلفة . فهو يؤكد الحرية والثورية مرة ، ويوحى بالجمود والاستكانة والرجعية مرة اخرى .

انتهت المثالية المتطرفة أي الفلسفة القائلة بانه لا يوجد شيء خارج العقل او الروح عند البعض كالفولطين والفلاسفة البوذيين وشوبنهاور الى إهمال العالم الموضوعي كعالم خيالي غير حقيقي ، ومن ثم الى إهمال التاريخ كشيء مجرد عن أي معنى . ولكن المثالية على يد فلاسفة آخرين ، من أفلاطون الى هيجل وفخته وكروشه ، أعطت أهمية كبرى للتاريخ وانتهت ، في الواقع ، بموقف ثوري متفائل .

قادت النظريات المتماكسة حول الطبيعة الانسانية ، كالقول بأنها طبيعة خيرة ، او بأنها طبيعة شر ، إلى نتائج اجتماعية سياسية مماثلة ، وهذا يعني ان مفاهيم من هذا النوع هي حيادية في ذاتها ، وبأن خيرها أو شرها يرتبط أولاً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تبشر عملها فيها .

رَبِطَ الموقف الفلسفي اللاعقلاني بموقف رجعي أو جامد ، كما درج على ذلك كثيرون من المفكرين ، ، هو في الواقع مفهوم سطحي ، لأنه يجرده من الاوضاع التي تلازمه دائماً وتمطيه معاني مختلفة . نقض الرجعيون والمحافظون الفرنسيون العقلانية الفرنسية وثورتها الليبرالية ، ولكن لم يكن ذلك يعني أن المذاهب اللاعقلانية يجب ان تكون رجعية او محافظة . فاذا كانت لاعقلانية دي ميتر او ستال محافظة ، كانت لاعقلانية سوريل ثورية . واذا كان من الممكن الرجوع الى لاعقلانية مفكرين كبورك وسافيني في تبرير موقف محافظ ، فيمكن الرجوع ايضاً الى لاعقلانية البرجائية او الوجودية او السيكلولوجية السلوكية في دعم وتبرير موقف ثوري . كانت عقلانية سقراط محافظة واما لاعقلانية فرويد فكانت ثورية .

كانت فلسفة هوبز فلسفة مادية ، ولكنها لم تنته في موقف سياسي ثوري كما يترامى لمنطق الذين يقنون المادية بالثورية ، بل في موقف سياسي محافظ . اقام دعاة الملكية والحق الإلهي الديني دفاعهم على اساس فلسفي لاعقلاني ، ولكن هوبز ، ذي الفلسفة المادية ، دافع ايضاً عن سلطة الملك وجعلها مطلقة باعطائها اساساً فلسفياً لاعقلانياً .

كان الفرد وحقوق الفرد هم هوبز الاول ولكن الفردية تلك قادتته الى الدعوة لسلطة سياسية مطلقة في الدولة ، وليس لسلطة محدودة كما فعل الذين نادوا بذات الفردية ، من امثال لوك .

تأتي التجريبية والمادية عادة مع الليبرالية والراдикаلية ، غير أن هوبز كان ملكياً وهيوم محافظاً ، رسانتياناً محبذاً للفاشية . دل هيجل على وجود علاقة

وثيقة بين الموقف المحافظ وبين الايمان بسلطة الدولة التامة ، ولكن مفكرين سابقين محافظين من امثال هومتن ومونتسكيو ، كانوا ليبراليين ، قاوموا سلطة الدولة المطلقة . كان هيجل ايضاً مرجعاً لمدرستين ، واحدة يسارية ثورية والاخرى يمينية محافظة . وكان هناك مفكرون من اكثر من نادى بسلطة الدولة المطلقة . من بودان الى روزنبرج ولكنهم كانوا يحثقرون المواقف المحافظة ، يتضح هكذا ان ليس هناك علاقة ضرورية بين الموقفين . يعتمد لوك أو جافرسن فكرة المقد الاجتماعي في تبرير الثورة ، ولكن آخريين كبورك يعتمدونها في نقض الثورة .

يبرز هناك اتجاهان اساسيان في الفكر الالماني السياسي التاريخي . اتجاه يقدم الدولة والسلطة والحرب والتوسع ، واتجاه يقدر الفرد والعقل والحرية الشخصية ، ويعتبر كل أمة واقعاً مقدساً لا يجوز التجني عليه ، وينظر الى الفرد ككائن عقلائي فاضل . لم يكن تغلب الاتجاه الاول في النازية نتيجة علاقة منطقية ، بل نتيجة أوضاع قامت في الربع الثاني من القرن العشرين .

رأت الفلسفة الاجتماعية القائلة بأن الصعيد الاجتماعي ، صعيد المظاهر الاجتماعية الثقافية ، بشكل حقيقة مستقلة في ذاتها، مميزة بشخصية منفردة عن شخصية الافراد الذين تتركب منهم ، وبأن الكيان الاجتماعي شبيه بالكيان العضوي ، يماثله في حركته ونموه وتركيبه ، ولكنها قادت الى مواقف ايديولوجية مختلفة .

على الجانسانيسم مثلاً ، من ناحية منطقية ، ان يقود الى نوع من اللامبالاة الاخلاقية بسبب ما ينطوي عليه من اعتقاد بأن ليس هناك من جهد انساني يستطيع ان يحقق أي أثر في قضية خلاص الفرد . اما الحركة اليسوعية التي تبنت تعاليم مولينا ، اللاهوتي الاول فيها آنذاك ، فكان يجب ان تقود الى اخلاقية قاسية متشقة ، يحاول الانسان فيها ان يتبع طريقاً وعرة لتحقيق خلاصه ، لأنها آمنت بقدرة الاعمال على مساعدة الانسان في تحقيق ذاك الخلاص ؛

غير أننا نرى بأن الجانسانيسم^(١)، بدلاً من ذلك، ألزم أتباعه برفض العالم وممارسة حياة تقشفية صارمة ، هدفها الفناء أي شكل من أشكال الكبرياء ، ومحبة الذات ، والطموح ، والاهواء ، وان الحركة اليسوعية اعتمدت وسائل واساليب ملائمة جذابة في تحقيق الانسجام بين اخلاقية دنيوية وبين الايمان المسيحي .

يقول سارتر ، في نقضه للمادية التاريخية بأنها ، بما تنطوي عليه من حتمية ، تناقض الروح الثوري . رأى ويليام جايمس ايضاً ان الحتمية المنسقة التي تعتبر الجهاد والصراع عبثاً ، تعجز عن اليادة التامة ، لأن الوضع الانساني يفرض على الفرد ميلاً لا يمكن تجاهله ، وهو الصراع مع الحياة وقواها . لذا ، نالت المذاهب التي تقول بهذا الميل أو تفصح في المجال له ، نجاحاً كبيراً ، على الرغم مما قد انطوت عليه من تناقض وابهام . اما تلك التي ترفض تبريره ، فانها تعجز ، في رأيه ، عن الظفر .

هذا الموقف بعيد عن الواقع والصواب ، لانه يمكن في تجريد الحتمية من الاوضاع التاريخية المختلفة التي تمنحها معناها فتجعلها مرة ثورية ، ومرة اخرى جامدة تعثر الموقف الثوري .

تولد هذه الحتمية التي تبرز في قانون عام يسود حركة التاريخ والمجتمع ، والتي تميز الايديولوجية لانقلابية عادة ، حرية وسيادة على الخارج في طور الايديولوجية الاول أو الطور الديناميكي . والشعور بوجود وسيادة هذه الحتمية في التاريخ ونزولها الى اعماق النفس الانقلابية يورثها حرية ونشاطاً وحيوية غريبة ، لأنها تكون آنذاك في تناقض حاد مع الخارج الذي نحاول أن تبنيه على صورتها ؛ لهذا ، فإن الحتمية التي قنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية آنذاك تولد شعوراً من الثقة والاطمئنان ، لأنها ترى ان سنن الحياة والتاريخ تعمل في سبيلها . فليس هناك من شعور بمعطي الارادة الانسانية حيوية ونشاطاً كهذا الشعور ، وليس من شيء يفوقه في رفعها ، أو في جعلها تشعر بأنها تتمتع على الفشل . واذا كان الله معنا ، من يستطيع الوقوف ضداً ؟

نتعرف هنا الى أحد الأسباب في نجاح المسيحية والاسلام والكالفينية ، وفي انتصار الليبرالية والشيوعية والنازية . خلق الكالفينيون عالماً جديداً في أميركا ، ولكن اليسوعيين الذين كانوا يكتبون باستمرار عن حرية الارادة ، عجزوا عن بناء شيء من هذا النوع . بنى الاولون عالماً وفّر وضعاً ملائماً للإرادة الخلاقة والعمل الديناميكي ، ولكن الآخرين بنوا عالماً يسوده الثبوت والجمود والاستعباد النفسي ، مما يعطينا مثلاً واضحاً عما نعينه عندما نقول بأن الحتمية تولد حرية من الخارج وسيادة عليه في طور الايديولوجية الاولى . فالكالفينية حققت ذلك عند انطلاقها ، ولكنها أصبحت الآن عاجزة عن اتمام عملها . فعندما ننظر الى القانون العام كشيء خارجي ، أي عندما يعجز هذا القانون عن التحول الى النفس ، فانه يحمّد قوى الإبداع والخلق فيها ؛ ولكن ، إن هو استطاع ذلك ، فانه يُشيرها ويفشطها نشاطاً هائلاً في تحقيق ذاتها في الخارج . يتحقق له الأمر عادة عند ظهور الايديولوجية ، ولكن بعد أن تبني عالمها وتأخذ في احترامه ، تصبح حتمية هذا القانون العام شيئاً خارجياً ، أي تتحول من الداخل الى الخارج ، وعندئذ تصبح عبئاً وعاملاً يحد من نشاط الارادة وحيويتها . إن ما يحدث هنا ، يحدث ايضاً للايديولوجية ككل . فعندما ننظر اليها كشيء خارجي يقف خارج النفس ، تنتج في حياتنا وضعاً ثابتاً جامداً ، ولكن عندما نحس بها كتجربة باطنية ، فهي تدعم حرية افراد وتتحول الى مصدر من القوة يدمر كل عثرة تعيق امامه .

هكذا ، نرى في التاريخ ، أن الإسلام والمسيحية ، الكالفينية واللوثرية ، اليعقوبية والليبرالية ، الماركسية والنازية ، قادت جميعاً الى موقف ارادي على الرغم من تبشيرها بشكل معين من الحتمية ، تؤمن أن ما يحدث في التاريخ محتوم أو بأن التاريخ يتبع مجرى معيناً ليس بإمكان الانسان ان يغيره ، وخصوصاً أولئك الذين يقاومون هاته الحركات . فمقاومة هؤلاء 'تلتج' ، في الواقع ، عكس ما يُراد منها ، لأنها تساعد في ظفر الايديولوجية النهائي .

فالختمية التي تظهر في قانون إلهي أو طبيعي أو بيولوجي أو مادي ، تعطى المؤمن ثقة واطمئناناً ، يجعلانه يشعر بأنه على الطريق القويم الذي يقود حتماً الى الانتصار ، وبأن من المستحيل ان يخسر . دلتل المؤمنون الذين عبروا عن صورة أو منطق هذه الاشكال الختمية في الايديولوجيات الانقلابية ، على موقف ارادي ثوري حر بالغ الأثر في أطوار هذه الايديولوجيات الاولى ، وهو موقف يعني ، في الواقع ، مساعدة ما يتحتم حدوثه ، مما يشكل تناقضاً منطقياً ، ولكنه كان يقود الى موقف إرادي انقلابي . لهذا ، أخطأ البعض من رأوا ، كشلايرماخر ، بأن عنصر الاستكانة والخضوع أو عنصر الاعتماد الساكن على الحقيقة الدينية يشكل عنصر الدين الاول ، لأن ذلك يتوقف على الطور الذي يكون الدين راقفاً عنده . ففي دوره الديناميكي الاول لا يعرف الدين الاستكانة أو السكون ، مما يشكل ظاهرة تلازمه بعد ان يكون قد خسر حيويته .

ابتعد كروش عن الواقع ايضاً ، عندما أكد بأنه يجب على دعاة الحرية الانسانية أن يقاوموا يجرأة كل ضرورة ميتافيزيقية أو سببية . فما قلناه في غيرها يصدق عليها ايضاً . وهي ، وإن كانت من ناحية منطقية فلسفية مجردة تنفي الحرية وتلغيها ، فانها من ناحية سيكولوجية تاريخية قد تنفيها أو تؤكدھا تبعاً للاوضاع التي تمنحها .

لهذا ، يستحيل علينا إدراك هذه المفاهيم الفلسفية بشكل مجرد ، لأنها ترتبط دائماً في معناها بأوضاع تاريخية اجتماعية متغيرة ، تبدل من هذا المعنى . باستطاعة من يقف موقف المراقب خارج هذه الايديولوجيات ، رؤية هذا التناقض بين حتمية القانون العام وبين حرية الفرد أو ضرورة العمل الثوري جلياً . ولكن ، من ناحية سيكولوجية تاريخية ، تميل الافكار الى تقوية بعضها البعض . كان غاندي يقول بأن من يملكه انحاء العدالة لا يستطيع أن يبقى عند صعيد التأمل ، بل يجب ان ينزل الى العالم كي يحقق العدالة . إن الشيء ذاته يصدق على الانقلابي الذي يملكه الولاء للقانون العام الذي يسود الايديولوجية .

فمها كانت الحتمية التي ينطوي عليها القانون شديدة ، لا يسع الانقلابي ، مدفوعاً بقوة الايماء الباطني ، سوى الصراع المنيف لتغليب الايديولوجية ؛ لأنها تكون آنذاك حتمية خلاقة تحاول أن تلائم بين اعترافها بنظام موضوعي وبين حرية الفرد ، مما يجعل حرية الفرد تعتمد على وعيها للنظام والعمل معه .

سلك معظم الذين أعلنوا في التاريخ عن ايمانهم ، بشكل من أشكال الحتمية أو بضرورة شاملة ، وكأنهم آمنوا بحرية الاختيار . يدلنا ذلك على ان الحرية هي صفة ملازمة للانسان ، وأن دياكتيكها أو عملها هو جزء من طبيعة الانسان أو ، على الأقل ، من المزاج الذي يولده فيه تفاعله مع الوضع الانساني والتاريخ . زعم الشيوعيون انفسهم لحتميتهم علمية لم تزعمها أية حتمية في ايديولوجية انقلابية اخرى ، ويعترفون بأنه من الممكن لهم ذاتياً أن يخطئوا ، على الرغم من دياكتيك التاريخ الصارم ، الذي لا يكشف لهم عن ذاته بشكله الكامل ؛ لهذا نراهم مضطرين ان ينبئوا بتطوره ، وقد يكون إنباؤهم خاطئاً . ولهذا أيضاً ، ليس هناك ، من ناحية سياسية استراتيجية ، فرق بين مذهب ذي ضرورة دياكتيكية محضة وبين مذهب آخر يدع |لظهور الصدفة مكاناً .

تمجز الايديولوجية الانقلابية التي تعترف بحتمية تاريخية أو نظام موضوعي يسود التاريخ عن العمل بموجب هذا المفهوم الذي يؤدي ، منطقياً ، الى الاستكانة امام التاريخ ، لأن كل ايديولوجية من هذا النوع تبرز بفية تدمير النظام الاجتماعي العقائدي السائد ، وهي تحتاج في سبيل هذا القصد ، الى حشد جميع القوى الفكرية والاخلاقية التي تستطيع حشدها لتحقيق غايتها .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني صراعاً بين مختلف الفئات والطبقات ، واستقطاباً اجتماعياً سياسياً عاماً بين الذين يدافعون عن التقليد ، وبين الذين يريدون إزالته ، مما يعني أن هذه الطبقات تحاول ان تسود الواحدة الأخرى ، فيفرض على كلٍّ منها أن تبرز موقفها ، وهذا يجعل من الضروري ان تعبر كل

منها عن ذاتها بموقف فلسفي يحاول نقض حجج الخصم وتوجيهها ضده .

ينطوي مفهوم النظام العام الحتمي الذي يسود المجتمع والتاريخ دائماً على تناقض بين الفكر والعمل . هذه الثنائية بين الحتمية والحرية عريقة وأصلية في التركيب الانساني العقلي ، وحتى تكون على ما هي عليه ، وجب إما أن تكون غريزية وإما أن تعتبر عن حاجات اساسية في وضع الانسان العام ، وهذا هو الاصح . فهو ازدواج يرجع الى شعورين قويين في الانسان . فالمفهوم الحتمي يلبي حاجة الانسان لمبدأ عام ينظم المظاهر والمتناقضات المتعددة التي تحيط به من كل جانب والتي تولد في الانسان قلقاً أساسياً مزعجاً ، يشوق الى تفسير عام يديء من بلبسته واضطرابه . فالحتمية تعطي الانسان شعوراً بالقوة ، وبالقدرة على سيادة الخارج ، وبالكشف عن القوانين التي تسوده ، والايان بان مجرى العالم أو التاريخ منظم يمدّ الفرد بشعور بالطمأنينة ، ويساعده في التنبؤ عن المستقبل والحيولة دون حدوث نتائج سيئة . ولكن الناس إن ارادوا ان يتسلطوا على الطبيعة ويسودونها ، فانهم لا يريدون ، من ناحية اخرى ، ان يروا الطبيعة أو التاريخ يسودانهم . يبرز هذا الازدواج ، في هذه الناحية ، لأن مفهوم الحرية يبرز في العمل أو الميل للتأثير في الخارج . وعندما يعتمد ايدىولوجية انقلابية ، يعاني الانسان الميل لحركة تنطلق من الداخل الى الخارج . يظهر هذا السلوك آنذاك وهو محتوم بقوة نفسية وبدائية ذاتية .

دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية

تعني الايديولوجية الانقلابية صورة انسانية جديدة تحاول ان تفرض ذاتها على الواقع ، وعملًا سياسيًا ثوريًا يحول الواقع تبعًا لها ، مما يؤدي الى جعل تركيبها الايديولوجي يخسر الكثير من العقلانية ، لانها تجد نفسها مضطرة الى اعتماد عناصر « اسطورية » وعاطفية ، تقدمها على الفكر والعقل ، وتحاول ان تخلق فيها الارضاع التي تبررها . لهذا ، تتحول الايديولوجية الى شعارات وطقوس تردّد فرضياتها بشكل عاطفي وبصورة مطلقة ، لأن التحول ذاك يحفظ نشاطها وحيويتها أمام الوقائع التي تنقضها وتمرد عليها .

تتركز الايديولوجية الانقلابية وتبسط وتوحد وتصهر الفلسفة الاجتماعية الانقلابية التي تتقدمها وترافقها . ثم تأتي الشعارات بدورها لتركز وتبسط الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، كي تنفتح ، فتصبح مستساغة للجماهير .

الشعارات والطقوس هي الوسائل التي تعتمد عليها الايديولوجية في تأكيد ذاتها وتثبيت جذورها النفسية . القصد الاول منها تثقيف الجماهير والناس بروحها ، وبلورتها بشخصيتها ، والحيولة دون قيام لا مبالاة في قضايا الايمان الجديد . بلوح التبرير الاساسي لها بالاثر الذي تمارسه على وضعية الفرد النفسية العامة .

يمثل كل شعار من شعارات الايديولوجيات الانقلابية أحد عناصرها الاساسية الذي يعطي أو يحدد مجرداتها في شكل حسي ملمحوظ ، كما أن مجردات أو المبادئ المجردة تفسر وتشرح المعنى الكامن وراء الشعارات . لا تقتصر هذه الخاصة في تبسيط الاشياء على النازية ، كما حاول بعض نقادها كباربو أن يفعل . فالايديولوجية الانقلابية تحاول دائماً أن تجد حلولاً لجميع أنواع المشاكل والقضايا التي تفرزها ، وتقدمها بشكل مبسط ، يقرها من ذهن الفرد العادي ، فلا يشعر بصعوبة كبيرة في فهمها وهضمها . ينطوي هذا التبسيط في الايديولوجية على جاذبية ساحرة ، لأنها حركات تتجه الى جماعات تعيش في عالم يسوده القلق والفوضى . تنشأ في وضع مبعثر متفكك ، خسر فيه الفرد تجاربه وصلته الحية مع المجتمع ، فأصبح بدون جذور ، فهي تحاول لذلك إحياء تلك الصلة . وبما أن الوضع المبعثر يُصيب الجماهير بشكل عام ، وبما ان الجماهير لا تستطيع التزام الايديولوجية عن طريق مضمونها الفكري الفلسفي المحض ، تلجأ الايديولوجية عندئذ الى رموز مادية من شارات ، وكلمات ، وعلامات ، ومهرجانات ، وطقوس ، وعبادات ، الخ ... تشير بها الفرد ، بما تتطوي عليه من عاطفة ، فتولد فيه شعوراً بدائياً بالانضواء والولاء . فالنتيجة الخاصة مثلاً ، وقد تبدو نافذة في أهميتها ، هي في الواقع من أهم مظاهرهاته الناحية ، لأنها تضع مباشرة وعفوية فردين أو أكثر في ظل الايديولوجية وتحت انظار الجماعة .

تعتمد كل ايديولوجية انقلابية على مجموعة من الشعارات ذات قوة تحريض شعوري هائلة ، تتولد حولها المشاعر الجماعية وتتركز فيها . تعطي الرموز الحركة الانقلابية درجة من الوحدة والتآسك والتجاوب الوجداني ، لا يمكن

لاي منطق في تبرير المنافع الواحدة ، أن يحل مكانها .

فترجون لوك ، مرة ، الوثنية بأنها نتيجة لميل انساني طبيعي الى الرجوع الى أشياء وصور بسيطة حية والاعتماد عليها ، لأن مجردات الفكر وتعميداته كانت صعبة لدرجة لا يستطيع بها سوى عدد قليل من الناس ان يبقوا في دنيا عقلانية مجردة .

تكلم لوك بالماضي ، غير ان هذه الخاصة تلازم الوضع الانساني دائماً . فالوضع الحضاري لا يضمنها ، بل باستطاعتنا القول - حتى الآن على الأقل - انه يزيد من دورها وأهميتها . رأى كثيرون من المفكرين كفيكو ، ولوك ، وفونتال ، وهارتي ، ولرويد ، وليفي برومل ان العقل البدائي هو عقل حسي ، وأن عقل الانسان الحضاري عقل يتميز بكفاءة على التفكير المجرد . حاول هارتي البرهان على ذلك بأمثلة عديدة ، استفاهها من سلوك الاطفال والافراد العاديين والحيوانات . ففقدان الكفاءة النظرية المجردة هي الميزة الاولى في العقل البدائي . لا شك ان القرن العشرين أعطى تكذيباً صارخاً لهذا الموقف . لا تزال خرافات الدين التي جعلت هيوم ييأس من امكانية تحويل الجماهير الانسانية الى شيء يشبه دنياً عقلانياً كما كانت ، وقد أضيفت اليها اشكال اخرى في التجارب الايديولوجية الحديثة .

أكد كثير من الانقلابيين ، ابتداء من جودوين وباين وانتهاء بهتلر ، بشكل صريح مباشر ، ضرورة تلك الشعارات التي تبسط المذاهب . اتهم بانتم التعقيد ورفضه كمصدر للخداع ، وجعل من البساطة شيئاً يتميز بصفة إلهية يناديها كما ينادي الالهة : « ايتها البساطة النادرة » ، وصفة الجمال ، والحكمة ، والفضيلة ، وكل شيء بهي... » .

تميل الايديولوجية الانقلابية ميلاً أساسياً قوياً ظاهراً الى التعبير عن ذاتها في صور حسية ، بدلاً من الدركات ، في أشكال تتجه الى الحواس والمشاعر ، بدلاً من التراكيب العقلية . أثر الكلمات في سلوك الانسان قوي لدرجة تبرر

القول بأننا نتجه بقوة الكلمات أكثر من أية قوة أخرى . قد تأخذ الأفكار والحقائق التي تعبر عنها الكلمات الأولوية في فكر قلة من المفكرين ، ولكن بالنسبة الى جماهير الناس والأكثرية الساحقة منهم ، لا شك ان العبارات نفسها تتقدم على الأفكار والحقائق التي تمثلها لدرجة ينسى معها الفرد العادي تلك الأفكار والحقائق ، فيجد في الكلمات ذاتها وفي قوتها وسحرها ومعناها ، قواعد وجذور سلوكه ، وليس في التركيب الفكري الذي يبررها ويسبغ عليها وجودها . الكلمات تلك بالنسبة لجمهرة الناس هي الحقيقة لا الحقائق التي تصنفها ، وهي اساطير وجوده ، الأساطير التي تنسج هذا الوجود .

أهمية الكلمات المقدسة واضحة في جميع الأديان . فالكلمات تضبطها وتسودها وتنظمها . نشأ العالم ذاته تبعاً للمسيحية نتيجة عبارة : « وقال الله ليكن هناك ضوء ... » . يتضح سحر الكلمة خصوصاً في الصلاة والطقوس ، في بعض الممارسات أو الشعارات التي تردّد الى ما لا نهاية . يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية . فكلمات كالصراع الطبقي ، أو البروليتاريا ، أو البورجوازية ، أو حقوق الانسان ، أو كفاحي والفوهرر الخ ... هي كلمات تعمل عمل السحر في أنفس الاتباع .

تتضح إصالة هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية أكثر عندما نمنع النظر في تجارب الفرق الدينية ، التي حاولت تجريد الدين من الطقوس والمظاهر الخارجية ، ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها تقيم طقوساً وشعارات أخرى . فكموت الكواكرز مثلاً اتخذ طابعاً مقدساً كالقداس ، ولباسهم شعار جديد لا يتميز في معناه عن غيره من الشعارات . تؤكد تلك الظاهرة ، ظاهرة اعتماد الشعارات والطقوس للتبشير بالفكرة ، ذاتها في جميع الأدوار التاريخية ، وهي تعتبر عن واقع نفسي يدل بأن الناس عامة والجماهير خاصة ، ينجذبون بالطقوس والشعارات لما تنطوي عليه من إيحاء نفسي جماعي ، على الرغم من أنها قد تولد الكراهية ولازدراء لمن يعمل بها .

تتشتر الايديولوجية لانقلابية بوجود جديد وتعلن عنه في مبادئها ونظرياتها

ولكن الطقوس والشعارات تنظم وتوجه عملها وحركتها . لا تستطيع القوى
السيكولوجية التي تولدها الايديولوجية الانقلابية أن تبقى محصورة في ذهن
الفرد ، لأنها تخسر بذلك ، مع الوقت ، حقيقتها الموضوعية . لهذا ، كان من
الضروري اقامة وسائل ووسطاء يتخذون شكلاً مادياً بين الفرد وبين
الايديولوجية ، كي يمسى بامكانها وعي ذاتها وخلق الشاعر التي تغذي هذا الوعي .
فكل مرة يجتمع أتباع الايديولوجية أمام أعلامها ، أو يقسمون بالولاء لها ،
وكل مرة يلبسونه أناشيدها ويحيون بأسمها أو يحملون شاراتها ، تجدد الوسيلة
المادية التي يستخدمونها العواطف الضرورية لدعما وترسيخها في شكلها الجماعي .
ففي مشاركة من هذا النوع ، يساهم فيها الأتباع بتقديس الأشكال
المادية ، يشعر هؤلاء بتجاوب وجداني متبادل ، ويقيمون بذلك الوحدة مع
الايديولوجية . كانت الشعارات والطقوس إذن ، بما تنطوي عليه من قوة في
توحيد الناس ، عنصراً أساسياً في كل ايديولوجية انقلابية . فليس في تاريخ
الانسان من ايديولوجية واحدة ، مها كانت عقلانية ، استطاعت أن تؤكد
ذاتها دون الاعتماد على الشعارات والطقوس ، ودون اللجوء الى مواقف شعورية
لاعقلانية ، أو مواقف ايمانية محضة .

هذه الشعارات هي التي تبلور الايديولوجية الانقلابية في نفوس الجماهير .
فالتقدمية والفردية ، والبروليتاريا والصراع الطبقي ، والحرية والمساواة
والاخوة ، ونداء السلام والخبز وتوزيع الارض ، وصليب المسيح ، ولا إله الا الله
ومحمد رسول الله والنخ... كلها شعارات تبسط الايديولوجية وتجعل من الممكن
تثقيف الجماهير بها وانزالها الى أعماق النفس العامة . لهذا فهي موضوع ايمان ،
وكل تردد أمامها أو شك فيها هو كفر وإلحاد ، يُثير نقمة المؤمنين .
الايديولوجية الانقلابية هي قوة ذات طبيعة روحية نفسية ، ولكن كي
يستطيع المؤمنون أن يحققوا وعياً حاداً لحقيقة القوة تلك ، وجب على
الايديولوجية ان تتحول الى شعارات ورموز خارجية حسية .

*

استطاعت الكنيسة الكاثوليكية مثلاً أن تكشف عن دور وأهمية الرموز

والشعارات والطقوس ، فكان ذلك أحد اسباب استمرارها الأساسية . لقد أدركت ، على نقيض الكنائس البروتستانتية ، أن الايمان هو قضية إيماء جماعي أكثر منه قضية اعتقاد فردي ، وأن الطقوس الدينية الجماعية تولد استعداداً للايمان أو بالأحرى الايمان ذاته . ان ممارسة هذه الشعارات والمشاركة فيها مادياً بالركوع والصلاة ، ورسم إشارة الصليب ، والتبرك بالماء المقدسة ، وانشاد الأناشيد ، وبالاعتراف وتناول القربان المقدس ، وإضاءة الشموع وحرق البخور ، ومتابعة الكاهن ومشاركته نفسانياً في الطقوس المعقدة التي يمارسها الخ ... تتقدم الايمان وتغذيه ، لأن الايمان ، في الواقع ، ظاهرة فيزيولوجية سيكولوجية لا سيكولوجية فقط .

كتب جيبون ، في وصفه لنتائج قرارات تيودوسيوس التي منعت الطقوس والشعارات الوثنية ، بأن « حاسة الشاعر أو الفيلسوف قد تتغذى سرّاً بالصلاة والتأمل والدراسة » ؛ ولكن يظهر ان ممارسة العبادة الجماعية هي الأساس الثابت الوحيد لمشاعر الشعب الدينية ، التي تستمد قوتها من العادة والتقليد ، والغاء هذه الممارسة العامة للعبادة ، قد يستهلك في بضع سنين فقط ، نتائج واعمال ثورة قومية عامة . ذكرى الأفكار اللاهوتية لا تستطيع الاستمرار طويلاً دون مساعدة الكهنة والهيكل . ووجد دركهايم أن المشاركة الجماعية وما تولده من نفسية عامة كانت مصدراً للدين .

انتشرت المسيحية عن طريق الشعارات أكثر من أي دين آخر . ففي العالم المسيحي الذي كان يعجّ بالمدارس الفلسفية والحركات الدينية ، تبنت المسيحية اسلوباً جديداً مخالفاً لغيرها . فهي لم تتجه الى الفكر أو العقل ، ولم تحاول تحويل حياة الافراد ببناء فكري عقلي ، ولكن بسرد قصتها عليهم ؛ ليس بالحجة الفكرية بل برواية حدث معين ، حدث موت المسيح . كان هذا الاسلوب غريباً جداً ، حتى ان بولس نفسه أسماه « يخنون الرسالة » . قد يكون غريباً ، ولكنه كان اسلوباً فعالاً بسبب ما ينطوي عليه من تبسيط وصور حية .

كانت المسيحية ، كما وصفها فارارو ، دين مساواة ولكنها ظلت طيبة قرون ، تدق أجراس الكنائس تكريماً ودعاء لأجل خلاص الاباطرة والامراء والملوك والنبله من ذوي الالجاب . فهو تناقض يدل ، في رأيه ، على أن مسألة «الولاء العقائدي هي مسألة مشاعر وشعارات ، وليست مسألة منطق وإدراك .

تحاول الايديولوجية الانقلابية دائماً الاعتماد على شعاراتها في اعطاء فكرة معينة عن المدو ، فتقدمه في صور قليلة تشوه معناه . فكل المناقشات والكتابات والرسوم حوله تشدد على بعض الميزات التي تجعل منه مجرماً ، نذلًا ، كذابًا .

لا شك أن توفر الشعارات هو من الأسباب التي أدت إلى انتصار الماركسية على غيرها من المذاهب الاجتماعية الأخرى في القرن التاسع عشر . ففي دور انتقالي تسوده الأزمات ، استطاعت الماركسية أن تليي حاجة الإنسان عامة والجمهير خاصة إلى تجسيد الأفكار . لقد وجدت أبالستها في البورجوازي ؛ ولكن لم يكن هناك أبالسة في الكونتية أو البرودونية ، أو السان سيونية . تعود البطالة ، الحرب ، والردائل ، والأمراض وأشكال الاستعمار وجميع مفاصد وضرور العالم تقريباً إلى البورجوازية ؛ والغاء هذه البورجوازية وإنشاء الشيوعية ، هي الطريقة الوحيدة لمعالجتها .

يرجع انتصار اللينينية أيضاً ، وإلى حد بعيد ، إلى الشعارات التي وُفقت إلى استخدامها . فبينما كانت الأحزاب الاشتراكية والليبرالية في روسيا تدعو إلى مجردات عامة كالديمقراطية وغيرها ، ركز الشيوعيون جهودهم على النقاط التالية : السلام ، الحبز ، توزيع الأرض ، ابداع السلطة في يد السوفيات . قام السلام رمزاً لانهاه حرب لم تدرك الجماهير كمنها أبدأ ؛ وكان الحبز تعبيراً عن أزمة الجوع وخصوصاً في المدن ، والأرض عن شوق الفلاحين العارم لتملكها ، وابداع السلطة في السوفيات ، عن أمل الشعب في الغاء البيروقراطية وفي سيادة الجماهير المباشرة ، والغاء الضرائب والخدمة العسكرية المباشرة .

استطاع الذين عاصروا الثورة الفرنسية أن يؤكدوا بأن الشعارات كانت إحدى الوسائل الأشد فعالية في انتصارها ، وأنها استطاعت بواسطة الشعارات تلك أن تغير نفسية الشعب ، وعاداته وقيمه ، وأن تجعله يعتبر أكبر الجرائم أعمالاً وطنية فاضلة . لقد وصفوا هذه الظاهرة بقولهم ان هناك فكرة واحدة جماعية تملأ جميع القلوب ، ألا وهي فكرة تحرير الأمة واسترجاع كرامة الانسان المفقودة . قربت هذه المشاعر بين جميع الناس ، اذ كان هؤلاء ، دون أية معرفة سابقة ، يملكون وكانهم يعرفون بعضهم بعضاً ، فباريس كانت تبدو وكأنها بلد من الأخوة والمحبة في كل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى ، وبدون أية مبالغة .

ينطبق ذلك على جميع الحركات الانقلابية الصحيحة ، أو بالأحرى على جميع الذين يشاركون فيها . فالشعارات تحول الايديولوجية الى مشاعر وعواطف جماعية . انها تخلق الوحدة الشعورية النفسية الجماعية التي تحمل الايديولوجية في التاريخ ، وتجعل الافراد يتعارفون ويتحدون ويتكاتفون في صراع واحد . قد تكون وحدة أو ذاتية الايديولوجية ظاهرة أو تكون حقيقية ، ولكنها غالباً ما تنحصر في وحدة بعض الكلمات والشعارات التي تترجم المعتقد والمشاعر . يعني الرمز أو الشعار شيئاً يمثل شيئاً آخر ؛ فهو ينطوي في شكله المادي على فكرة أو عاطفة يحاول اعطاها صورة عنها . كان دي توكفيل أول من لاحظ قوة ، فعالية الشعارات في الثورات الكبرى ، فذكر في دراسته حول الثورة الفرنسية ، بأن « الحكومات تخسر ساطعتها باستعمالها بعض الممارات التي تثير حاسة الجماهير ضدها » .

لهذا ، كان تحويل الايديولوجية الانقلابية الى شعارات مبسطة ضرورة أساسية في امتداد الحركة الانقلابية . شعارات من هذا النوع تثير ولاء الجماهير وحاسنها الدينية لا الأفكار الصعبة التي تفترض فكراً مثقفاً أو يقظة فكرية متواصلة في رعايتها . انها شرط أساسي في تحويل الايديولوجية الى الواقع ، وفي تحقيق هدف التاريخ منها ، لأن الذاكرة أو النفسية الجماعية هي ذات

طبيعة عاطفية دقيقة. تؤكد الشعارات والطقوس الشعور الجماعي في أبعد وأعمق حدوده ، حيث تذوب الأبعاد الفاصلة بين الأفراد ، فيشعر هؤلاء ، وكأنهم أصبحوا فرداً واحداً . اننا نجد صورة واضحة عن ذلك في المجتمع البدائي ، حيث يمتزج الفرد به امتزاجاً عضوياً ويشارك فيه لدرجة يفقد معها الاحساس بفرديته ، فلا يشعر بها الا كجزء من كلٍّ يجد فيه مبررات وجوده . تعبر طقوس وشعارات هذا المجتمع عن هذه الوحدة وتؤكد هذا الشعور الجماعي بشكل تام ، لأن الجماعة كلها تشارك فيها مشاركة فعلية . أما في المجتمع الحديث فنجدها محدودة في عملها وتحاول خلق نوع من الشعور العام بشكل محدود نوعاً ما ، وتوليد عواطف جماعية متشابهة ، ولكنها تعجز دائماً عن الوصول الى مرتبة تشابه المرتبة التي تعمل فيها الشعارات والطقوس في المجتمع البدائي . فهي تقتصر في عملها على جزء من المجتمع فقط ، ومشاركة القسم الأكبر من المشتركين لتكون في الواقع مشاركة نظارة ، أو مشاركة خارجية ، يحول دونها ودون المشاركة الديناميكية البدائية تعقد المجتمع وانتشار النقد عند الافراد .

*

ان الأسباب التي ترجع اليها هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية عديدة يمكن ايجاز أهمها بما يلي :

تعود أولاً الى تعقيد الوضع الانساني تعقيداً ينوء به أكبر المفكرين والفلاسفة ، فكيف بالرجل العادي ... تعجز الأفكار عن وصف هذا الوضع ، فلهذا نرى الفرد يخرج من هذه الصعوبة ويجد لها حلاً في شعارات مبسطة تفتح أمامه السر. النظر الى الواقع وترجمته عن طريق أفكار ونظريات مجردة أمر صعب المنال ، لأنه يفرض على الفرد درجة من الوعي لا تتحقق إلا لعدد قليل بين الناس . وهو وعي متعب ينوء ، حتى هذا القليل من الناس ، به ؛ مما يجعل الانسان يهرب من الامر فيجسد الافكار والمبادئ في أشياء وطقوس وشعارات حية ، لأنها لا تحتاج آنذاك الى أكثر من الحواس كي يأخذ الفرد علماً بها أو

كي تصبح حاضرة في ذهنه لا يحتاج تلصص لها، بكلمة أخرى، لدرجة من الوعي أو تركيز على الوعي. عبّر كوكتو عن ذلك عندما وصف الحقيقة ، فقال « بأنها عارية جداً ، ولهذا يجب أن نضع عليها لباساً جزئياً ، على الأقل ، كي يسي بإمكانها ان تجذب أو تجرّهن الناس » .

تميل العقول العادية دائماً الى الايمان بأن هناك حلولاً بسيطة للمشاكل التي تعانها ، فهي تحتاج إذن تلك الشعارات العامة في تفسير الحياة . أما العقول التي تحس وتعي تعقيد الأشياء ، فإنها تعجز عادة عن معاناة التعقيد بشكل مستمر فتقبل هي الأخرى على التفسير المبسطة وتعتمد عليها . انها أمزجة تحس ، كهاملت ، باختناق وخوف فظيع من تعدد أوجه الوجود ، ومن تعدد الحلول والاعتبارات التي يتميز بها أي وضع من الأوضاع التي يواجهها ، فتعاول أن تتجاوز الوضع في الكشف عما يمكن أن يميزه من ترابط . الادوار الانقلابية الكبرى أدوار تتميز بهذا الطابع المبسط ، بهذا الشوق الى تبسيط وتوضيح الأشياء وتجريدها من تعقيدها . فعندما يكتب جون تولاند في القرن الثامن عشر بأن « البساطة هي أشرف زينة في الحقيقة » ، يعبّر ليس فقط عن الاتجاه العقلائي الانقلابي آنذاك ، بل عن كل ايدولوجية انقلابية . ليست « البساطة » زينة فقط ، بل هي ، في الواقع ، خاصة ضرورية في كل ايدولوجية انقلابية وفي تحولها الثوري الجماهيري .

كتب هيربرت سبنسر بأن معظم الناس لا يستطيعون ادراك أكثر من فكرة واحدة في وقت واحد . يتضح ذلك جلياً في ميل الناس ، الذي يطالعنا في كل مكان ، الى ارجاع أحداث معقدة تعقيداً كبيراً ، لا الى أسباب عديدة معقدة ، بل الى سبب واحد . يتفرع من هذا الميل موقف آخر ألا وهو ارجاع جميع القضايا والمشاكل التي يواجهها الناس الى موقفين عامين متناقضين ، يقوم دور الشعارات بالتعبير عنها .

فأمام ألفاظ وقضايا الحياة أو تعقيداتها ، وأمام عناصرها التي لا تقع تحت

حصر يحاول الانسان ان يحقق دوماً انسحابه الى نقطة واحدة معينة تحرره من التعميد ذاك وتبسط الحياة أمامه . كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عاينها الانسان تحاول تحقيق هذا القصد ، فتضمه في عالم جديد مبسط ، واضح ، ثابت يرجع يجموده ووضوحه الى بساطته ذاتها . الانسان الذي يجد نفسه دائماً ضائعاً في تعقيدات الحياة واسرارها يحاول أن ينجو بنفسه بتبسيط الأشياء ، واحاطتها ببساطة عقائدية واضحة ، او كما كتب إي جاسا ، يرجوع عام الى وضع عاري ، الى وضع يحمر الانسان فيه نفسه من تعقيدات الحياة التي ، كلما نمت وتقدمت ، ازداد نطاق امكاناتها ، فيزداد تعقيدها ، وبالتالي يزداد قلق وألم الانسان . ان صوت المسيح ، عندما يقول : « الحقيقة الحقيقية » أقول لكم ان هناك شيئاً واحداً ضرورياً ، أو صوت بولس عندما يقول : « أن الانسان يضيع في القانون ، ولذلك يجب ان يزول القانون ، لان هناك شيئاً واحداً يحتاجه الانسان هو الايمان ، وان الايمان وحده كافٍ » ، أو صوت لوثر يردّد ضرورة التركيز على الايمان فقط ، أو صوت محمد يعلن حقيقة الاسلام بالاعتراف البسيط بأن « لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله » ، أو صوت كوتفشيوس يعلن العلاقات الخمس الأساسية ، أو صوت ماركس يعلن الصراع الطبقي الخ ... هذه الأصوات هي نتائج منطقية أو تماثيل طبيعية للايديولوجية الانقلابية التي تحاول تبسيط الأشياء الذي هو من أكثر الأشياء ايجابية بين النتائج التي تولدها المراحل الثورية الانتقالية .

ازدادت هذه الحاجة الى تبسيط الأشياء في العصر الحديث ، بازدياد التعميد الذي يسود حضارته . يؤكد الناس او يصادقون على ما يدركونه ، أو بالأحرى ، ما يظهر أنهم يدركونه . ولكن بما أن إلغاء الادراك يعني جهداً فكرياً مستمراً ، وبما ان الجماهير لا تقوم بهذا الجهد المستمر في التثقيف الذاتي ، وبما ان الواقع الاجتماعي الحضاري العام مُتمب جداً بما ينطوي عليه من تعقيد ، فان الجماهير تحتاج الى وسيلة بسيطة في تحقيق ارتباطها . وبما ان تعقد الواقع الحضاري يزداد ويتضاعف باستمرار ، فان ادراك الجماهير يصف وينكش

باستمرار ، وبذلك تتضاعف الحاجة الى تبسيط علاقات ارتباطها السياسي والعقائدي .

ولدت الحضارة الحديثة بإطراد تعقيدها تذرراً شاملاً يسود العالم الخارجي ، كان ذا نتائج بعيدة بلورت ، في الواقع ، وفي اشكال وصور جديدة ، مناحي النشاط الانساني وقواعد سلوك الانسان . ففي نطاق العلم والمعرفة ذاته نرى مثلاً ، أنه يعبر عن ذاته في تحول العلم والمعرفة الى تأكيد على الوقائع الصغيرة المنفصلة ، كبير دون اهتمام بالعلاقات الناشئة بينها ، ودون ميل الى تجاوزها الى صورة تجمعها ، ودون ترجمتها أو تفسيرها .

يزيد تعقيد التركيب الحضاري من فقر وبؤس وانكماش نفوذ الجماهير السياسي والفكري ، لأنه يعني صعوبة أكبر في ادراك عناصره . ولكن ، بما أن الحاجة الى هذا الادراك لا تتغير ، بل تستمر في وجودها ، فإن الحاجة الى تبسيط التركيب تزداد ، وبذلك يزداد التبسيط . الخوف الذي تثيره علاقات التركيب الحضاري الحديث قوي لدرجة أصبح فيها الموت الفكري والجمود أكثر جاذبية من الحياة ومن الوعي . ادراك ما يحيطنا يعني تفسير جميع القوى التي تدخل في الموضوع ، وعلان الاسباب البعيدة والقريبة لهذا الواقع ، وابطاح العوامل التي تقف وراءه ؛ ذلك يعني نزوحاً فكرياً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً لا يمكن للفرد العادي أن يتوصل اليه . فهو يحتاج الى التبسيط والترديد المستمر لا الى التحليلات الاجتماعية الفكرية ، وكلما ازداد تمقد الحضارة ازداد انفتاحه للتبسيط . يحتاج الناس ، من ناحية عامة ، الى الايمان المطلق بالحركة الانقلابية كي يعطونها الزخم الذي تحتاجه ، لا الى علامات الاستفهام ، وعرض نقاط الضعف والقوة والمقارنة بينها . لا يقود هكذا أمر الى أية فائدة ، بل يلغي كفاءة الحركة على خدمة الجماهير . اللفة الوحيدة التي يفهمها الفرد العادي هي اللفة المبسطة ، لغة الشعارات ، وعندما يدور الحديث حول تعقيد القوى والعناصر التي تدخل في أي عمل ثوري ، فإنه الجماهير تزداد بلبلة وفوضى ، وبذلك تحوّل الحركة قضيتها ، لانهم يقبلون عليها

حباً بالخروج من البلبلة والفوضى . يعتبر القول الذي نسمعه عن لسان المسيح والذي يقول : « ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا ، لأن كل ما يزيد يأتي من الشيطان » ، تعبيراً صادقاً صريحاً عن تلك الناحية .

وصف كاسرلنج الحضارة الآلية الحديثة ، « بحضارة السهولة » . تلك خاصة زادت كثيراً من أهمية الشعارات والتبسيط ، لأنها عوّدت الفرد الحضاري الحديث أن يتبع الخط الأكثر سهولة . فكانت النتيجة أن نفسية هذا الفرد أصبحت عاجزة ، الى حد بعيد ، عن النظر الى أي شيء خارج منظار أبيض أو أسود . أُنذِر بركهاردت ، وكان قد بلغ الرابعة والثمانين ، معاصريه في القرن التاسع عشر ، بقرب ظهور ما أسماه « بالمبسطين الهائلين » . وإني شخصياً أتساءل عما يكون عليه موقف بركهاردت ، لو انه استطاع أن يتنبأ بجميع وسائل الدعاية الحديثة ، التي خطتها القرن العشرين ، على يد حركات « التبسيط » فيه . لا ترجع « المخاطر » التي تكلم عنها بركهاردت الى ظهور نوع جديد من المبسطين ، بل الى ظهور وسائل جديدة في خدمة التبسيط ، والى نشوء وضع جماهيري لم يشاهد التاريخ شيئاً يماثله امتداداً وعمقاً .

تتركز الحضارة الحديثة على العمل الآلي ، وكلما ازداد انغماس الفرد في العمل ازدادت حاجته الى المهيّجات من الخارج . فالأفراد المتعبون المثقلون يفتشون ، بشكل طبيعي ، عن نوع من اللهو يوفر لهم الحد الأعلى من المشاعر ، عن طريق حد أدنى من الجهد الشخصي . هكذا يتركز جهد العالم الجديد على ملء الفراغ الذي يحس به الانسان الحديث فيوفر له شق أشكال الاستمتاع الرخيص ، الذي يمنعه مخرجاً أو منفذاً لمواقفه المكبوتة . يتضح الأمر بجلالة ، ولكن ما لا يزال غير واضح تماماً هو نشوء هذه المظاهر نتيجة لسيادة نفسية الانسان الجماهيري على الحياة الحضارية الحديثة . تحول الانسان تحت وطأة الازمات وتأثيرها الى الحركات الانقلابية ، يحد في عنفها وفي مذهبها منفذاً من الصحراء الجرداء التي وجد نفسه فيها . يقابل ازدياد تعقيد التركيب الحضاري ازدياد

ميل الفرد في مسلكه الايديولوجي الى تجاهل علامات الاستفهام والشك والتفصيلات ، والى التمسك بصورة بدائية بسيطة لا تعرف سوى طباعين ، طباع نقي صافي ، وطابع أسود حالك .

ان الاعتماد على الشعارات أمر لا مهرب منه ولا مفر ، مهما أثارنا ذلك من ناحية فكرية وانسانية محضة . فحركة « انقلابية » تهمل الامر هي حركة فاشلة ، أو بالأحرى لا تكون انقلابية . وعلى كل حال ، إن اللجوء الى الشعارات في ضبط ادراك الجماهير وارشادها أمر يلزم تجاربنا اليومية ، وهو خير أو شر بالنسبة الى الاهداف التي يخدمها ويحاول تحقيقها . ولهذا ففي أي حكم نطويه لهذه الظاهرة يجب ان نتبين دائماً المقاصد التي تسعى من وراءها . فليس هناك في التاريخ حقائق مستقلة مجردة . الحقيقة هي ما يفيد الانسان والانسانية ، وفي الايديولوجية الانقلابية . لا تكون الحقيقة في هذا الصدد مدركات مجردة ، بل مؤثرة في نفسية الجماهير وتركيبها الفكري بشكل يساعد على حل المشاكل التي تعترضها .

✱

انطواء الايديولوجية على شيء من الابهام يسود مضمونها هو من الأسباب التي تفسر الخاصة تلك أيضاً . ولكن ، بما ان هذه الايديولوجية تحاول ان تتركز كقاعدة لمجتمع جديد ، تجد نفسها مدفوعة الى تحقيق وضوح تام حول طبيعتها ومعناها ، لأن الحركة تمجز بدونه عن أن تحقق التجانس الذاتي أو أن تكسب ولاء الجماهير واندفاعها . الشعارات الحسية هي من أهم وسائل الايديولوجية في تحقيق قصدتها . ذكر راشينج في كتابه « هتلر قال لي .. » أن جواب هتلر ، عندما سئل إن كان يرى من الضروري إزالة اليهود كان : « كلا » بل يجب أن نخترعهم . فمن الضروري أن يكون للحركة عدو حسي ملموس ، لا عدواً مجرداً فقط .

أكد سوريل كثيراً على هذه الناحية . وحاول ان يبين بأن الشعارات المثيرة ، لا النظريات المجردة ، هي التي تحرش الجماهير الجامدة في حركة

اندفاع مركزة . اننا نراه ، في دراسته حول الاشتراكية ، يلاحظ أنه من الضروري اطراح كل فكرة تريد تحويلها الى علم ، وتحديدتها من جديد «كشعر اجتماعي» . فماركس ، في رأيه ، كان يشتغل بالرموز دون أن يتنبه لذلك ، وقد عبّر عن فكره بعبارات مختصرة رمزية تتجه الى العواطف وتثيرها . كان من العبث إذن الشكوى أو التذمر ، كما يفعل أكثر الماركسيين ، عندما تقفل الرموز في مواجهة مشاكل وأوضاع فردية معينة لا تنطبق عليها أو تفسرها ، مما لا يشكل القضية الأساسية في الماركسية ، فالقضية هي أن نفهم ما يحرك الناس بالفعل لتحقيق أحداث التاريخ الكبرى .

إن أهمية الدور الذي تلعبه الشعارات في الايديولوجيات الانقلابية جعلت هوفر يؤكد بحق ، في دراسته عن الحركات الشعبية الثورية ، بأن باستطاعتها أن تنتشر بدون الايمان بآله ، ولكنها لا تستطيع ذلك أبداً بدون الايمان بشيطان ، لأن درجة قوتها ترتبط عادة بدرجة حسية وحياة شيطانية ؛ ويرى أيضاً أن من أهم عناصر الضعف في حركة شان كاي شك مثلاً كان فشل الحركة باقامة شيطان جديد مكان الشيطان الياباني بعد اندحار اليابان . فالجنرال الطموح البسيط الفكر لم يعرف أنه لم يكن سبب توليد الحماسة والوحدة والتضحية في الجماهير الصينية ، بل كان « الشيطان » الياباني السبب الاول .

كشفت السيكلوجيا الحديثة عما ينطوي عليه العقل من ميل الى رفض الواقع ورفض رؤيته . فالبصر يمر بأحداث خارجية دون ان يراها عندما لا يريد العقل تأكيد حدوثها ، ومن ثم يحمل التبريرات والتصورات التي تدعم هذا الرفض . اننا نرى مثلاً واضحاً على ذلك في انتشار مرض الشيزوفرينيا انتشاراً واسعاً في الحضارة الحديثة ، مما يجعلنا نرى بوضوح كيف أن باستطاعة العقل أن ينسحب الى دنيا الخيال عندما يعاني خوفاً من الحياة اليومية . يميل الانسان ميلاً عميقاً الى اتباع الطريق الأسهل في حياته ، فكسله ومقاومته المعنوية للجهد الفكري يجعلانه منفتحاً أمام تثقيف الشعارات ونوع السلوك الذي تفرضه .

خلقت السيكلوجيا الاجتماعية في أميركا وانكفرتا لهذه الظاهرة عبارة يمكن ترجمتها به تجارب عن طريق الاعارة (Vicarious experiences) . تحمل الشعارات آنثذ مهمة التعبير عن أوضاع عاطفية لا واعية . فها أن أكثرية الناس الذين يستخدمونها لا يعرفون حتى جذورها اللفظية أو أي اتجاه فكري يتقدمها أو يرافقها ، يصبح من السهل أن يركزوا فيها المعنى الذي يقابل الوضع الشعوري الذي يعاونه ، أي الحاجة الى صور مريحة أو خيفة . لذلك ينشأ الكثير من الصراع العقائدي ، في الواقع ، حول الشعارات تلك .

نوضح لنا أية دراسة عابرة للحياة السياسية العادية أن شعارات مختلف الجماعات والأحزاب هي دون معنى ، وملئية بالمتناقضات ، وأن قبولها على الرغم من ذلك يعود لحاجات وقور نفسية اجتماعية تجعل الناس يصورونها كما يريدون أن يروها . بين سورمان أرنولد في دراسته الموقفة عن فولكلور رأس المال السهولة الكبرى التي يجبا بها الناس متناقضات يومية دون أن يشعروا بها ، وكيف أن الحياة السياسية تكن في هذه المتناقضات وكيف أن الأكاذيب والأوهام ضرورية لدعم حياة الافراد والنظم .

ولعل أهم الاسباب التي تكن وراء هذه الخاصة ، خاصة الشعارات في الايديولوجية الانقلابية ، ترجع الى قاعدتها الجماهيرية الشعبية . ان تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على ان الجماهير كانت تمثل دائماً وبشكل مستمر ، أكبر قوة شعورية لاواعية في التاريخ ، وأن الايديوجيات الانقلابية ، في تحولها الانقلابي ، كانت دائماً تعتمد قسراً وضرورة على الجماهير . هذا الاعتماد الذي يستحيل على الايديولوجية أن تتحول انقلابياً دونه يفرض عليها استخدام الشعارات والرموز . لهذا نرى ان الايديولوجيات التي لم تعتمد على الجماهير أو لم تستطع ان تكسب ولاءها ، من افلاطون الى كونت وفوربه وأوين والسان سيمونيين ، قد فشلت في تحقيق ما تنشد من تحول ثوري ، لأن التحول يستحيل على طريقة افلاطون أو سقراط . تستطيع الجماهير ان ترى

كلمات واشخاصاً يحددون الكلمات ، ولكنها لا تستطيع ان ترى نظريات أو ان تدرك مبادئ مجردة .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية الى فعالية الجماهير ؛ وفعالية الجماهير ممكنة لأنها ، في تفسير سلسلة طويلة من المفكرين ابتداء من دوستوفسكي ، جاهلة ومحدودة الفكر ، وهو ما يجعلها تتركز على اسباب وعوامل مباشرة ثانوية ، بدلاً من التطلع الى اسباب الاشياء والمظاهر الاولى ، وبذلك تقتنع سريعاً بانها قد لقيت قاعدة مطلقة لسلوكها . فهي تحتاج دائماً الى رموز يمكن ادراكها مباشرة بدون وساطة الفكر . فكلما اتسعت القاعدة الجماهيرية ازدادت الحاجة الى الشعارات ، لأن المستوى الفكري يهبط بالنسبة لاتساع القاعدة . تنتشر المذاهب وتنتقل عن طريق الإيحاء والعدوى ، والترديد والتلقين ، لا عن طريق الفكر او العقل . كان سقراط يقول انه قد يكون الحدادون والتجارون والسكافون مهرة في حرفهم ، ولكن أكثريتهم ذات نفوس ساكنة ، فهم لا يعرفون ما هو الجمال او الخير او العدالة .

بسبب هذه القاعدة ، تستخدم كل ايديولوجية انقلابية مجموعة معينة من الرموز والشعارات الاساسية تمربها عن ذاتها وتحمل صوتها الى الناس تثقف أذهانهم به . يذكر كوستلر كيف انه ، تبعاً للكلمات والشعارات التي كانوا يستخدمونها أثناء محاوراتهم ، كان يمكن الكشف مباشرة عن الفئات التروتسكية ، البلاكنية ، الاصلاحية الخ ... وكيف ان الشيوعيين أنفسهم كانوا يكشفون عن ذاتهم امام الجستابو عن طريق بعض الكلمات التي كانوا يستعملونها .

لا تفتح نفسية الجماهير لافكار ومبادئ نصفية ، لتسوية او مساومة ، وبالتالي فهي وحدها تستطيع ان تدعم وتحقق مبدأ انقلابياً جديداً . ففي هذه النفسية إما ان تكون عدواً وإما ان تكون صديقاً ، ولكن يستحيل عليك ان تكون متفرجاً . فهي لا تعرف سوى الابطال والخنوة ، فإما ان

تقدس واما أن نلنن ، ومن ليس معها فهو ضدها ، فتحاربهُ او تزيههُ او تحاول تطهير الارض منه .

تلجأ الجماهير الى خيالها وتصوراتها في أشكال ايمانها وولائها ، وهي بعيدة عن الاعتماد على وقائع تجاربها وخبرتها ، لأن ذلك يعني تحري الوقائع والتجارب . إنها تعتمد على خيالها وتُعطي ولاءها لصور شاملة تلي حاجتها الى الحلول النهائية الموحدة ، لا للوقائع ، بل لوحدة وشمول النظام الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية . التكرار المستمر الذي أكد أهميته جميع الذين شغلوا انفسهم بقضايا الحركات الثورية ، شرط أساسي في كسب ولاء الجماهير وايمانها ، لا بسبب ضعف الذاكرة أو خاصة النقد فقط عند الجماهير ، بل بسبب شوقها الى الانجمام والوحدة والاطلاق في الايديولوجية او النظام الذي تريده .

لذا ، كان الخطباء يؤثرون بطريقة مباشرة في الحركات الانقلابية « لانهم هم الذين كانوا ينقلون الايديولوجية الى الجماهير ، وهم الذين كانوا يحولونها الى شعارات تستيفها . فالخطباء الذين يحملون الايديولوجية ينجذبون الناس اليها بسحر صوته واما انهم وحاستهم وشخصيتهم الفذة . تشع خطبهم التي تعبر عن هذه الميزات وتحملها الى اعماق الجماهير ، وتنعكس فيها ، وبذلك تحولها . يعطي المفكر التبرير النظري والفلسفة التي تنبثق منها الحركة ، وبذلك يتقف أقلية انقلابية تقودها . ولكن الجماهير ، وهي عماد الحركة النفسي ومصدر ما تحتاجه من زخم وحياة وحيوية واندفاع ، لا تقرأ الكتب ، ولا تقتبس فلسفتها في الحياة من الكتب ، فهي تحتاج اذن الى الخطباء الذين يبسطون وينقلون الفلسفة اليها . تبرز هنا أهمية الشعارات ، لانها طريق التبسيط الذي يصل بين الجماهير وبين الايديولوجية .

قابلية الادراك في الجماهير محدودة جداً ، والانفتاح الفكري فيها معدوم ، وهي تتميز بميل الى النسيان شديد ؛ كلها صفات تفرض على كل ايديولوجية

انقلابية ان تنظم ذاتها في كية من النقاط الاساسية تحملها الى الجماهير بشكل شعارات مبسطة أو صور حية وترددها دائماً وابتداءً بإيمان وشدة ، الى ان يُدرك آخر فرد فيها ما تعنيه الحركة وما تريده وما ترمي اليه .

في قصة ولز « الانسان غير المنظور » ، نرى ان بطل القصة يبقى محتثياً عن النظر طالماً هو عارٍ ، ولكنه ما ان يضع ثيابه عليه حتى يحمل الناس يرونه ويعرفونه . يحدث الشيء ذاته في قضية المبادئ والأفكار المجردة . فالفرد العادي يعجز عن رؤيتها ، ولكنه يتمكن من ذلك عندما تلبس لباساً حياً اي عندما تتحول الى شعارات .

يمثل شامبير على هذه الناحية بقوله : ان اي محام او سياسي قدير يعرف تمام المعرفة ان أية دعوة حية نشيطة الى وقائع يومية مألوفة تساعد ، الى أبعد حد ، في اقناع القضاة او البرلمان بأي إطار نظري يحوطها به . تعتمد جميع الايديولوجيات الانقلابية ، واعية او لا واعية ، على هذه الظاهرة ، ونجاحها في هذا الشأن يعود الى وضوح خطوطها الاولى لأي فرد كان ، بينما يتطلب ادراكها ادراكاً كاملاً دراسة عميقة ويقتصر على نخبة ضئيلة .

*

لهذه الأسباب ، تحتاج الايديولوجية الانقلابية دائماً الى نخبة انقلابية تتمثل على الاخص في حزب انقلابي ، تكون على بينة من التاريخ ، من مجاريه ، من سننه ، تمي المرحلة الانتقالية الثورية التي تعانها وتكشف عن منطقها والقوى العاملة فيها . وعلى ضوء ذلك تخطط تخطيطاً ثورياً شاملاً ينقل الايديولوجية الى الواقع . فبدون النخبة ونظامها يتبخر نشاط الجماهير سريعاً .

لم تقرأ الجماهير فولتير أو روسو أو الانسكلوبيديين ، كما لم تقرأ ماركس ولينين ، ولكنها كانت في وضعية ثورية عبرت عنها وبلورتها أقلية أو نخبة انقلابية استطاعت أن تتصل بها ، أن تتجاوب معها ، أن تكسب ولاءها بشعارات محكمة .

ت عزل الوضعية الثورية الجماهير أولاً عن الطبقات الحاكمة ، وتقيم هوة

سحيفة بينها وبينهم ، ثم تدفعهم في صراع توجهه النخبة الانقلابية وتضبطه وتفذه ، وتصل بينها وبينهم عن طريق شعارات تجسد وتعبّر عن جميع ما تعانيه من تذمر ومن آمال ، من حقد ومن أهواء ؛ وهي إن استطاعت أن تحرّكها وأن تجعلها طوع ارادتها فلأنها تستطيع أن تعبّر عن أشواقها ومنازعتها ، أن تتجه الى مشاعرها وعواطفها ، أن تكشف عن امكاناتها الصرايعة بتدمير الاقداس التي كانت تكبتها .

نجد هنا الاسباب الاولى التي تجعل كل حركة انقلابية كبرى تقترن باسم انقلابي ما أو زعيم كبير ، أو بضعة قادة وزعماء تركز عليهم ما يمكنها من ولاء . تحتاج الجماهير أن تصور وأن تلمس بقوة ووضوح جميع ما تشر به وما تريده ، أن توفق الى سلوك واضح معين ، وأن تضع نصب أعينها قصداً جلياً لا لبس فيه أو غرض . كل ذلك توفره لها شخصية القائد أو الزعيم الكبير . فالجماهير لا تستطيع أن تبني ثورتها في وعي يؤدي الى ولاء للإيديولوجية الانقلابية ، لان ذلك يفترض درجة من التجريد والتفكير لا تميز بها . ان الشعارات وان كانت حية بسيطة مبسطة ، فإنها لاتزال مادة دون حياة . لذا ، فهي - أي الجماهير - تحتاج الى شخصية القائد الكبير يعطيها في سلوكه صورة حية ، صورة ايديولوجية من لحم ودم ، يوحي الايمان بها ، ويؤكد هذا الايمان ، ويعين لها الطريق ويعلن لها ماذا يجب أن تفعل .

الايديولوجية الانقلابية هي ايديولوجية « معصومة » ، تنزع بطبيعتها هذه الى كائن معصوم . تحتاج كل حركة انقلابية الى فوزد ة الى دوتشي ، الى فوهرر ، الى رسول ...

لا تقتصر الوضعية الثورية الناجحة التي تقود الى قيام ايديولوجية انقلابية على أزمات اقتصادية سياسية ، بل تفرض بروز أزمة نفسية عميقة الجذور . ولدت الاوضاع الاقتصادية السياسية ، مئات المرات في التاريخ ، استمداداً للثورة ، ولكن الثورة لم تحدث ، لأنها كانت تحتاج الى الازمة النفسية تراضها .

ليست الانقلابات الكبرى نتيجة اضطراب اجتماعي اقتصادي فقط ، بل نتيجة تأزمات وجدانية واضطرابات نفسية تحتاج الى غضب ، وحنق ، وخيال ، وتصميم ، وشخصيات قوية تشعر باختناق نفسي في الوضع السائد فتحاول تحطيمه .

شاهد القرن الثامن عشر مئات من المفكرين الثوريين وعانى من فكرهم الثوري ، ولكن الكشف عن عمق ، وشمول ، وحدة المزاج الثوري آنذاك يفرض الرجوع الى روسو ، أب الثورة الفرنسية . فشخصيته الثورية هيأت للثورة ووسمتها بطابعها . ثم ان الثورة ذاتها قامت وتبلورت في زعامات ثورية يستحيل دونها ادراك الثورة ذاتها . كانت روحها روح دي مولان ، ودانتون ، ومارا ، وإيرت ، وعلى الاخص ، روح روبيسبيير وسان جوست .

يستحيل ادراك الثورة البروتستانتية ايضاً دون ادراك شخصية لوثر ، التي توفر لنا مثلاً حياً عن ضرورة الشخصية او الزعامة الثورية . عتبرت مختلف الطوائف الدينية ، في انشقاقها عن الكنيسة وتمرداها ، عن الظاهرة ذاتها ؛ كانت كل منها تقديس بعض القادة وتجديفها رمزاً لها . كان الكثير منها يُدعى باسماء مؤسسيها ، فن بولس ، الى هوس ومونتزر ، الى لينين وهتلر... تعطينا التجارب الثورية الكبرى صورة واضحة كل الوضوح عن أهمية الشخصية أو الزعامة الثورية في انجاح الانقلاب وتكثيف ابعاده الانقلابية .

انتهت الحركات الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية ، وكلها ظهرت وهي تنكر الزعامة الفردية ، وتنادي بأولوية الحركة أو الحزب ، وتبشر بقيادة جماعية وديمقراطية ، في الشيء ذاته ، فاقامت لذاتها زعامات مقدسة ، ركزت نفسها على محورها ، ولقّبت بأسمائها .

يكشف تاريخ الاحزاب والحركات البورجوازية لنا انها تقترن دائماً باسم رجل او قائد كبير يسبغ عليها نوعاً من الرعاية والحماية . يذكر ميشالز مثلاً ان المجلس الوطني في بروسيا عام ١٩٥٥ كان يتألف من عدد كبير من المجموعات

السياسة وكل منها معروفة باسم قائدها .

لم تخرج الاحزاب الاشتراكية عن هذه القاعدة البورجوازية ، وكانت تقرن عادة اسمها باسم قائد يقف رمزاً لها ، وكأنها تريد ان تعلن بأنها 'ملك' خاص له . ففي ابتداء الحركة الاشتراكية في المانيا ، كانت المجموعتان اللتان تتنافسان في كسب العمال ، الماركسيون واللاساليون ، تدعيان باسم المؤسسين ، ماركس ولاسال .

وفي فرنسا ، كانت الحركة الاشتراكية العامة تنقسم الى برويست ، وألثومانيست ، وبلانكيست ، وجاديست ، وجواريست ، نسبة للقادة والمؤسسين .

لا شك ان هؤلاء القادة الكبار كانوا يتزعمون هذه الحركات لأنهم جسدوا مثل وقم الحركة الاشتراكية الثورية آنذاك ، ولكن مما لا شك فيه ايضاً ، ان هذه التسميات 'تعلن بوضوح عن حاجة الجماهير النفسية الى رمز مادي حسي يحسد هذه المثل والقيم ، فيضفي عليها ولاها وحماستها الدينية .

يشبه الحزب السياسي في هذا المجال ، المنظمة أو الرهينة الدينية ، لان الفرد الذي ينتمي الى حزب سياسي يعمل على طريقة الرهبان في العصور الوسطى ، في تركيز الولاء على المؤسس والقائد .

كان الرهبان في العصور الوسطى يعلنون عن ولائهم وإخلاصهم لمؤسس الرهينة التي ينتمون اليها باتخاذ اسمه اسماً للرهينة . فالفرنسيكان ، والدومينكان ، والواجستينيون ، والبييدكتيون ، يعطوننا مثلاً واضحاً عن ذلك .

كانت الطوائف الدينية المختلفة تتبع أيضاً التقليد نفسه فتدعى بأسماء مؤسسيها . فاللوثريون يرجعون الى لوتر والكالفينيون الى كالفن ، والزوينجليون الى زوينجلي ، والمانيون الى مانو سيمونس ، والهوتاريون الى هوتز ، والبراونيون الى براون ، والبارادويون الى بارو ، والسوسينيون الى سوسينوس ، والهوسيون

الى هوس ، والشفانكفلدرزيون الى شفانكفلدرز .

كتب توريز ، الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي ، مرة بأن طبقة العمال لا تفتح للشر الذي يسود الطبقات الوسطى الصغرى ، وهو الامتناع عن الاعتراف بدور الأفراد . فواقعية العمال الطبيعية تلاحظ الفرد وراء العمل ، وتطيع الفرد وليس لقيه ، وتؤمن بالميزات الشخصية بدلاً من المراتب . الايمان بالنظم يعتمد على درجة معينة من الثقافة المجردة وعلى احترام للشكل واللقاب ، وهي صفة تميز الطبقات الوسطى .

ولكن الاحزاب الشيوعية والاشتراكية كانت قد نشأت ضد عبادة الشخصية أو «الشخصنة» . كانت زعامة ستالين مثلاً نوعاً من العبادة . كان لقبه فوزد وهي كلمة تعادل كلمة فوهرر في الالمانية ، ودوتشي في الايطالية . قال وولف في وصفه لزعامة ستالين بأن الفوزد كان أقوى من القيصر في أوجه ، ومن هتلر في مجده ، الكائن الحي الذي يرجع اليه كل شكل من أشكال الولاء ، الكائن الذي يجب على الجميع أن يؤمنوا به وأن يعبدوه ويحبوه ، الكائن الذي لا يوجد أحد يستطيع أن يشبهه . كان ستالين يسمح بتقديس وعبادة الاموات فقط ، فكان هناك عبادة جانبية لماركس وأنجلز ولينين ؛ مكانتهم جميعاً كانت تفوق مكانة أقدس الأنبياء والرسل وتضاهي مكانة الالهة نفسها في أنفس الأتباع .

فعندما نجد حركات دينية كحركات الانشقاق والتمرد المسيحية تظهر باسم المحبة والاخوة والمساواة والوحدة المسيحية ، ضد استبداد وأوتوقراطية الكنيسة الكاثوليكية والنظام السياسي الاقطاعي السائد ، تنتهي في سلطة تامة تسودها وتسلم أمرها لزعماء وقادة مطلقي الارادة والكلمة في قيادتها ، وعندما تقوم حركات اشتراكية ديمقراطية وشيوعية ثورية باسم الديمقراطية الصحيحة والحرية الاصلية والمساواة الحققة ، تريد ترسيخ ديمقراطية وحرية الجماهير الشعبية ومساواتها ، وتحاول ان تلغي ما تسميه بتجربة وديمقراطية ومساواة النظام البورجوازي الشكلية ؛ ولكنها تقيم على الرغم من مقاصدها أشكال سلطة

ومراتب سياسية أقوى وأشد حدة من سابقتها ، فان ذلك كله يعني أن هناك سنة أو سنناً اجتماعية نفسية تفرض ذاتها وتقود الحركات الثورية نحو هذه النتيجة . إن تفسير هذه الظاهرة بارجاعها الى انتهازية أو سوء نية القادة تفسير بالغ في السذاجة ، فهي ظاهرة عامة تشمل جميع الحركات ولا تقتصر على بعضها . تدل التجارب الثورية بوضوح وجلاء على أنه بقدر ما تزداد ثورية الحركة وتوسع قاعدتها الشعبية ، تزداد وتتنوع أشكال السلطة الجديدة تركزاً وأهمية وقداسة . فقيام زعامة أو زعامات كبيرة ، والتركز عليها والاعتراف والاتجاه بها تشكل إذن خاصة أولى من خصائص الايديولوجية الانقلابية في تمثيلها عن ذاتها . يعني اتساع القاعدة الشعبية ان الحركة الانقلابية تجد ذاتها مدفوعة أكثر وبشكل أكبر الى رموز تزداد حسية ، وهذا يعني الزعامة الفردية ؛ واتساع ثورتها يعني اتساع أزمة الوضعية الانتقالية التي تقوم فيها ، وعمق الازمات والصعاب التي تواجهها في معالجة الوضعية الانتقالية وفي تحقيق الخروج الى مجتمع جديد .

وذلك يقود ، بشكل آلي ، الى تركيز أشد واكبر للسلطة ، وهذا بدوره يقود الى الزعامة الفردية وتقديس الزعامة . لذلك ، لم يكن غريباً ان تنتهي الحركات الثورية رغم مقاصدها ونياتها ، الى نتيجة عكسية . ثورية الحركة واتساع أساسها الشعبي هما العنصران اللذان يدفعانها الى هاته النتيجة . وهنا نجد السنة النفسية الاجتماعية التي تفرض ذاتها وتفسر الظاهرة التي تعود اليها وليس الى تأمر او انتهازية او حب الاثرة والاستبداد كما يزعم بعض المفكرين في تفسير سافج . يزيد اتساع وشمول الأساس الشعبي من أولوية ومكانة ودور النفسية الشعبية ، اي من دور الرموز والصور المادية في التعبير عن الحركة . وعمق ثورية الحركة ، فهو يعبر عن عمق أزومات وصعاب مرحلة الانتقال ويفرض قرارات سريعة ، ومواقف حاسمة ، وتصميماً حازماً ، وفعالية شديدة ، وحشد جميع القوى والامكانات في خدمة القصد ، وتوفير جميع الجهود والنشاطات وتوجيهها في أقرب الطرق لمعالجة الوضع . وكل منها

يقود في دياكتيكه الخاص الى تركيز السلطة وتوحيدها بشدة وعنف ، أي الى الزعامة الفردية وقداستها . لذلك لم يعد من المبالغة القول بأن فقدان هذه الزعامة في حركة سياسية يدل على أنها غير ثورية أو انها غير متكاملة أو نامية الثورية ، أو أنها تنشأ في وضع سياسي اجتماعي جامد مستقر في أسس العقائدية العامة ، أو وضع لا يعاني أزمات وصعاب مرحلة انتقالية .

*

يكشف ما تقدم من بحث ومن استقصاء لملاقة الايديولوجية الانقلابية بقاعدتها الشعبية ، وأثر القاعدة فيما يميز الايديولوجية من اعتماد على الشعارات والرموز المادية الخ ... عن ناحية من أهم نواحي التجارب الثورية في التاريخ ، ازدادت أهمية في الدور الحضاري الحديث ، فأصبح الكشف عنها ضرورة أساسية في الكشف عن الديناميك الثوري في الايديولوجية الانقلابية .

لقد ذكرت في مكان سابق من هذه الدراسة أن الثورات السياسية الحديثة تتميز عن الثورات القديمة في أنها ، خلافاً للأولى ، تدعو الى فلسفة حياة جديدة ، وتحاول أن تقيم مجتمعاً جديداً يخلق الانسان من جديد . فهي ظاهرة ذات علاقة وثيقة باتساع الاساس الشعبي للانقلابات الحديثة اتساعاً كان ولا شك من الاسباب التي أدت إلى التحول فيها . تجدر الملاحظة الآن بأن هناك ظاهرة أخرى جديدة رافقت الانقلابات الحديثة واتساع القاعدة الشعبية فيها تتعلق بإعطاء ما تعارفنا على تسميته في العصر الحديث بالقضية الاجتماعية شكلاً جديداً كل الجدة . عرف العالم القديم المشكلة هذه وحاول تحليلها منذ افلاطون وارسطو ، فدرس علاقة النظم الاقتصادية بالنظم السياسية ، وعلاقة الثروة بالسلطة ، والحروب الطبقية ، ودور الفقراء والطبقات الدنيا في اشادة النظم الاستبدادية ، وعلاقة المصالح الشخصية والطبقية بالصراع السياسي . ولكن الفكر السياسي الاجتماعي كان يرى أن هذه الثورات لا يمكن أن تُلقي المشكلة الاجتماعية ، لأن التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء ، هو تفاوت طبيعي متأصل في

التركيب السياسي الاجتماعي تأصل الحياة في التركيب العضوي . بدأت المشكلة الاجتماعية هذه تتسم بشكل ثوري جديد في العصر الحديث فقط ، عندما آمن الفكر الثوري بأن مشكلة الفقر ليست مشكلة طبيعية متأصلة في الوضع الاجتماعي ، وان التمييز بين الفئة الثرية والاكثرية الفقيرة ، بين الحاكمين والمحكومين ليس تمييزاً حتمياً وخالداً .

رافقت الازمة هذه التحول الايديولوجي الثوري الحديث ، فصرت ترى المواقف الثورية تملن ، لأول مرة ، عن امكان حل جميع القضايا الاجتماعية : الفناء الفقر ، والجهل ، والمرض ، والاستغلال ، والاستثمار ، والتفاوت الاجتماعي ، وتحقيق المساواة العامة بين افراد المجتمع الواحد . فكرة المساواة كما نعرفها ، والقائلة بأن كل فرد يولد متساوياً مع الآخرين بمحض ولادته كإنسان ، كانت مجهولة تماماً في الثورات القديمة . كان لهذا الاتساع في القاعدة الشعبية أثر كبير في تركيب الايديولوجية الانقلابية ، وقد انعكس فيها بطرق عديدة .

اننا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ومن بابوف ، في الانقلابات الحديثة ، نرى تقليداً واضحاً مركزاً ، يمكن تسميته بالتقليد الشعبي الثوري ؛ وقد قدّس الجماهير الجاهلة غير المثقفة ، وأشاد بقواها الاخلاقية العليا ، ورأى فضيلتها في صفاتها العامة ، او امكاناتها ، وزعم انه وجد في بساطتها وحكمتها فضائل هي أسمى مما يمكن وجوده بين الفئات المثقفة العليا . تنقض الايديولوجية الانقلابية دوماً وجود الطبقات الحاكمة . يعني هذا الرجوع الى الطبقات الخائنة المستعبدة وتقديسها . أما قدسية الجماهير في هذا التقليد الثوري فانها لا تضعف إن كانت في وضع مهين ، بل تزداد وضوحاً ، وذلك واضح من المسيحية حتى النازية . ثم وإن أنكر هذا التقليد على الجماهير صفة الحرية ، أو المسؤولية ، أو الفكر الذاتي ، أو الوعي ، فانه دائماً يقدس عفويتها وقوتها العاطفية وقدرتها على الايمان والتضحية والتجاوب العاطفي مع الايديولوجية .

أكدت كل ايديولوجية انقلابية على القاعدة الشعبية وعلى الجماهير ، ليس

لأنها تريد خلاص تلك ونجاتها فقط ، بل لأن الجماهير تبدي الحماسة والولاء والمشاعر الضرورية أثناء تحققها. نجد ذلك واضحاً حتى في الانقلابات الليبرالية ، وخصوصاً في الانقلاب الفرنسي ، حيث نراه يتبلور في يد سان جوست ، وروبسبير ، وبابوف ، ومارا وغيرهم في موقف يتخذ صفة نظرية عامة . يتضح الامر أكثر فيأخذ صفة واضحة في النازية والشيوعية ، حيث نلقى مفهوماً عاماً منظماً في نفسية الجماهير والبروليتاريا ، وصلة هذه النفسية ببناء الايديولوجية الانقلابية ، تنظيمها وظفرها .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية في تحقيقها للقوة الغريزية أو الشعورية العفوية الدافقة التي تكن في الجماهير ، فهي تركز اهتمامها على كسبها وخصوصاً في بدايتها ، لأنها إن لم تبادر الى ذلك ففتحت صفوفها لعناصر الطبقات الحاكمة والتقليدية - للطبقات الارستقراطية الاقطاعية بالنسبة للبورجوازية ، والطبقات البورجوازية بالنسبة للبروليتاريا - 'تحدد موقفها الاساسي أو ، على الأقل ، 'يصبح يتأثر دائماً وباستمرار بنفسيتها . وهذا يعني خسارة الجماهير الصاعدة كقاعدة ، أي خسارة ثورتها ، التي تحتاج لنفسية ومزاج الجماهير أو الطبقات الشعبية الجديدة ، كي تثبت جذورها وتتبلور وتنمو . تنزل الايديولوجية الانقلابية الى اعماق الجماهير التي تشكل دائماً قاعدة التحولات المعنوية الكبرى في التاريخ ، فتدرس قوانين سيرها وسلوكها ، وتعجن موقفها الانقلابي في نفسياتها .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تكون مترددة ، مبهمة الغاية ، أو متلكئة في اختيار وسائلها أثناء تحقيقها كحركة انقلابية . فهي مضطرة بطبيعتها الانقلابية ان تكون حازمة ، صريحة الغاية ، مركزة الجهد والصراع ؛ وهذه صفات لا يمكن ان تتوفر لها دون قاعدة شعبية عامة ، لأن الجماهير الشعبية وحدها تستطيع ان تعطي جميع قواها ومشاعرها ، لحظ واحد من السلوك المعاندي أو السياسي ، وتتمكن من حشد كل ما تملك من قوى في هذا الاتجاه الواحد ، لأن عواطفها لا تزال بدائية لا تعرف التشعب أو

التبعثر الذي نجمه في الطبقات المثقفة أو في الطبقات الحاكمة التقليدية المنهارة .

تعجز الايديولوجية الانقلابية عن التبلور الانقلابي العام دون حاسة عارمة ، ولاء تام ، ومشاعر فياضة دافقة ، وعواطف من المحبة والحد تتأكل اصحابها كالنار ، وإيمان هو الايمان الديني بأجل مظاهره ، ونفسية تضحية تمخلق الشهداء ، وكلها خصائص تتصف الجماهير بها عندما تتحرك ، لا الفئات المثقفة والطبقات المترفة المستقرة ، التي 'يفقد خضوعها الحركة الانقلابية هذه الخصائص جماء ؛ وبذلك تنحرف انقلابيتها ذاتها ، فتصبح ممزقة بما يسودها من تفكك وتردد وبما حركات مجردة . لهذا نرى ان احزاب الطبقة الوسطى المعاصرة تتميز دائما بقيادة مترددة ، وبحركة غير فعالة أو منسجمة .

تتميز الجماهير بأفكار سطحية جداً ، لا تقبل من الافكار الا ما كان بسيطاً مبسطاً ، ولكنها تتميز بمواطف قوية . انها ، في عجزها عن استيعاب أفكار معقدة ، لا تجد نفسها مستعدة ان تقوم بعمل جماعي فعال حي إلا عندما تشعر وتفكر بشكل واحد عام ، فتبرز قوة حركتها الجماعية وحدتها في فقرها الفكري وفي سيادة الشعور على العقل . قد لا يمثل الاشقياء والتعساء القوة والقدرة على الأرض كما وصفهم سان جوست ؛ ولكنهم يشكلون ولا شك ، الزخم الدافع لكل ايديولوجية انقلابية تريد ان تتحقق في دنيا جديدة .

إن خطأ الحركات الاشتراكية في الغرب كان أولاً عجزها عن إدراك هذا الواقع ، والايمان بأن مستوى الوعي السياسي الشعبي يزداد بتدرج آلي مستمر . لقد قادها ذلك الى فشلها الذريع أمام حركات وايدولوجيات أخرى ، كالشيوعية والفاشية والنازية ، التي أدركت هذه الحقيقة وعملت بها . يلقى هذا الموقف بنادٍ فكري ثقافي ، لا بحركة انقلابية تحاول ان تفهم التاريخ ، وتحمرره من ماضيه وتبنيه من جديد . هذا ما حدث للحركات الاشتراكية

الديمقراطية في الغرب . فاعتادهما على الطبقات الوسطى أو بالأحرى تغفل
الطبقات تلك اليها - وقد أصبحت جامدة محافظة - حدد تركيبها النفسي
العام ، ففضى على امكاناتها الثورية في المهد ، وأجهد وجهتها الثورية الاولى التي
لازمتها عند ظهورها .

ان الحركات القومية التي كانت تتجه ايضاً الى الطبقات الوسطى ، فشلت
في القرن العشرين ، لأن اتساع القاعدة الشعبية فرض عليها ، إن هي أرادت
النجاح ، أن تطرح الموقف ذلك جانباً ، لأنه لم يعد بإمكانه ان يحشد القوى
العامّة الكافية . هكذا انتصر هتلر على اعدائه وأخصامه من المحافظين ومن
الاحزاب القومية الاخرى الذين لم يكن باستطاعتهم ان يكسبوا أصواتاً كافية .
فمن ناحية عديدة محضة ، وفي عصر كمي من السياسة الشعبية ، تصبح الاصوات
الارستقراطية والمتنفة والحاكمة ، أصواتاً عاجزة أمام القوى الجماهيرية التي
لا تقاوم . نجحت النازية حيث خسرت الاحزاب القومية الأخرى لمدة
أسباب ، في طليعتها ميل النازية المباشر الى الجماهير ، واعتادهما قاعدة
اساسية لها .

يمكننا القول ، هنا ، ان الايديولوجيات الانقلابية التي ادركت تلك الحقيقة
على أحسن وجه ، كانت الشيوعية والنازية والفاشية . ولكن الماركسية ، وإن
كانت أكثر وعياً لذلك التطور من الاشتراكية ، فقد أظهرت عجزاً واضحاً
بسبب تركيبها الذي أكد الطبقة وليس الجماهير ، وأعلن الطبقة
قاعدة اجتماعية ثورية للإيديولوجية والانقلاب ، لا الجماهير التي لا تتميز بشخصية
أو شكل . لم تبرز النظرية الماركسية الكلاسيكية في الصراع الطبقي على
سيكولوجيا الجماهير كما برزت في القرن العشرين .

اعترض اشبنجلر بشدة على هذه الصفة الشعبية في الحركة النازية ، وعلى
دعوتها المركزة على الجماهير ، وعلى جهدها في كسب ولائها وبلورة مشاعرها
في الايديولوجية التي تبشر بها ، فأعلن أمله بالرجوع الى استبدادية القرن الثامن

عشر ، الى العلاقة التي نشأت بين القائد القوي والجمهير ، كما كانت قبل الثورة الفرنسية . كان اسبنجلر يمثل الطبقات الارستقراطية العليا ويعبر عن ازدهارها للجمهير ، فاتهم النازية والفاشية بالمساعدة على استمرار حركات القرن التاسع عشر الديمقراطية الشعبية ، وبمقاومة الشيوعية بالأساليب ذاتها التي تعتمد عليها ، وتجاهل أن القاعدة الشعبية الجماهيرية التي تنشأ الايديولوجية الانقلابية عليها وتتأثر بها ، لا تعود الى ارادة الشيوعيين والنازيين ، بل الى تركيب اجتماعي حضاري معين ، الذي يفرضها فرضاً على اية ايديولوجية تريد أن تنجح سياسياً وانقلابياً . إن الدكتاتورية السابقة ، قبل هذا الدور الديمقراطي الصناعي الحديث ، كانت لا تهتم بالقاعدة الجماهيرية الشعبية أبداً ، ولا تعيرها اهتماماً رئيسياً ، لأنها كانت ، إما مفقودة أو محدودة ، ولكن بعد ولادة الدور الحضاري الجديد ، أصبح من المستحيل على اية دكتاتورية أو « ارستقراطية » سياسة جديدة ، أن تبرز دون الاعتماد عليها ، ودون التجاوب العميق مع الجماهير التي تزداد باستمرار كثافة وثقلاً .

عبر فابليون الثالث عن هذا التحول منذ قرن ونصف ، عندما قال : « إن عهد سيادة الطبقات الورثية زال ، ولم يعد الحكم دون الجماهير بالمستطاع » . عبر هنلر عن الحقيقة ذاتها بعد قرن فقال : « أن يكون الانسان قائداً يعني انه يعرف كيف يقود الجماهير ! وأن سيادة الشارع هي مفتاح القيادة على الدولة » .

*

الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد ، وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة ، وفي هذه القوى تكن قواعد مواقفها . الايديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى والمشاعر تلك . فالقوة الدافعة التي حققت أكبر الانقلابات في التاريخ ، لم تكن أبداً مجموعة من المبادئ العلمية أو الفلسفية المحضة التي كسبت السلطة فوق الجماهير ، بل نوعاً من الولاء الذي ألهمها ، وغالباً نوعاً من « الهستيريا » المعاطفة التي كانت

تحسها على الحركة . إن الذي يريد ان يكسب الجماهير يجب ان يلبس المفتاح الذي يفتح قلوبها .

إن علمية او لاعلمية ، واقعية أو أسطورية المذاهب والمقائد ، لا أهمية لها أبداً ، ولا تؤدي الى اي فرق في قوتها إن كانت طرق التثقيف طرقاً فعالة . فإن صحت أساليب الدعاية مع الجماهير في أوضاع مناسبة تكسبها وتؤكد ذاتها وتسود المجتمع . ففي الأوضاع المناسبة يمكن ، حسب تمثيل هكسلي ، اقناع أي فرد بأي شيء .

ان الايديولوجية الانقلابية التي تريد ان تنشئ العالم على صورتها ، تحتاج الى الايمان الأعمى تعتمد عليه في محاولتها الجبارة ، وامكان هذا النوع من الايمان موجود أولاً في الجماهير التي آتت تنفتح للايديولوجية وتتبنائها ، لا تعود تعرف الشفقة او التردد ، بل تسير الى قصدها بقوة التيار وبراعة الأطفال . تحتاج الجماهير في سلوكها الى الشعارات والصور الحسية فقط ، وهي تشكل الصعبد الأمثل الذي تعمل فيه الدعاية . انها سريعة التأثير ، لا تعرف المسؤولية ، تنقاد للشاعر انقياداً تاماً دون ان يبقى هناك مكان للوعي ، ومن السهل ايجاء سلوك معين لها يضبط افكارها وعواطفها بشكل عام . فهي تخرج الى الوجود بكل ثقلها عندما يخسر الناس جذورهم في الأرض وفي المجتمع ، وعندما تجعلهم القوى الاجتماعية ، حسب تمثيل جاسبرز ، ذرات يمكن المبادلة بينها .

المقابلة بين الرجل العملي والرجل الفكري من القضايا العامة التي شغلت الفكر الحديث ؛ وهي القضية الأساسية في هاملت ودون كيشوت . رأى الكثيرون مع دوستوفسكي أن رجل الوعي والفكر « مريض » ، وان نقيضه هو الرجل العادي ، أي الرجل العملي ، إذ من الضروري أن يكون الفرد محدوداً وجاهلاً كي يستطيع ان يعمل بكل قواه ، مما يجعل فكره مستقراً ، حرراً من كل شك ، يرى القصد وراء العمل . أما الفكر والوعي فانها يستثيان عادة أوضاع العمل الضرورية ، إن لم يكن صاحبها ملهماً بصوفية عقائدية انقلابية عميقة .

تدين الايديولوجية الانقلابية بنجاحها الى ثورية ونفسية الجماهير في اوضاع معينة من التاريخ ومن التحول الحضاري ؛ ولولا حاجات الجماهير النفسية التي تتولد فيها آنذاك لكان من المستحيل على أية ايديولوجية انقلابية أن تسجل انقلابيتها وفوزها . فمذ الثورة الفرنسية ، أخذ كثيرون من المفكرين وفي طليعتهم مفكرون محافظون ، ينظرون بحذر الى ظهور الجماهير أو ينذرون بنتائج بروزها . فابتداء من لوبون ، وسيجله ، الى باريثو وإي جاسا ، قام كثيرون من المفكرين يحملون هذه الظاهرة ، وعناصرها ، ونفسياتها ، ونتائجها ، وكيفية معالجة امرها . فنبه دي توكفيل الى انها ستقتل الحرية . وكتب لوبون في أواخر القرن السابق بأن السيادة اصبحت في يد الجماهير فولد ذلك موجة من البربرية أخذت في الصمود ؛ وبأن حق الجماهير الإلهي أخذ يحل محل "حق الملوك الإلهي . ان المفكرين الليبراليين والاشتراكيين أخذوا هم الآخرون في القرن العشرين يحذرون منها ايضاً ، لأنهم رأوا ان أثر الجماهير يزداد يوماً بعد يوم .

كان قادة ودعاة الانقلابات الكبرى يتميزون عادة بموقف فيه قدر من الابهام بالنسبة للجماهير . فالى جانب تقديسها والاعتراف بمزاياها كانوا يزدرونها ويرتابون فيها .

اعلن فلاسفة الثورة الفرنسية عن كرامة الانسان وقاوموا الظلم والعبودية ، ووجدوا ان من الطبيعي ازدياء الشعب ؛ نشاهد ذلك جلياً عند فولتير وروسو .

ان جميع الوسائل السياسية التي اعتمدتها الايديولوجية الليبرالية في الحد من سلطة الدولة كانت تشارك في الاتجاه ليس ضد الدولة فقط ، بل ضد سلطة الجماهير ايضاً . كان مؤسسو الجمهورية الاميركية في حذر وخوف من الجماهير دائماً .

توصل ماركس وأنجلز للنتائج ذاتها ايضاً . وعبر باكونين عن موقف

الفضويين باتخاذ موقف مماثل . كان لينين ومن بعده ستالين يعبران عن رغبة
بالجماهير وشك دائم .

ان بيوتاراتي ، وكان الملك الحارس المقدس لجيل بكامله من الثوريين في
النصف الاول من القرن الماضي ، كان صريحاً جداً في اعلان ازدرائه للجماهير .
ان برودون ، وقد ألهم الكثيرين من الثوريين في القرن التاسع عشر ، اتخذ
الموقف ذاته ، فاعتبر ان إعطاء حق الاقتراع العام للجماهير هو في الواقع عمل
ينكر الثورة .

وبلانكي ، الثوري المشهور الذي كان يقال عنه بأنه يستطيع في أي وقت
أراد أن يوجه نداء الى العمال والطبقات الفقيرة في باريس بأن يتبعوه ، فيجد
دائماً مائة ألف يتبعونه دون ان يسألوه الى أين ، هو ايضاً اتخذ الموقف ذاته
فازدري الجماهير .

ويستنتج ماكس نوماد ، في دراسته القيمة حول الموضوع ، بأن جميع
الثوريين رأوا ان العلاج الوحيد لعجز الجماهير عن القيام بعبء الثورة منفردة
يكن في تأليف قيادة ثورية تمتر عن مصالح الجماهير الحقيقية .

انها الجماهير ، التي رأى نيتشه في ظهورها ظهور موجة من البربرية الجديدة ،
وهي التي تكلم عنها كياركجارد قبله كقطيع انساني بدون شكل أو كجمهور
مجهول ، والتي يسميها مونييه « بحزب كل شخص » . جعل نيتشه زرادشت
ينبئ بأنه « لن يكون هناك راع بل قطيع واحد ؟ فكل واحد يريد
الشيء ذاته ، وكلهم متساوون . أما من يتميز بمواطن متنوعة » فيذهب طوع
ارادته الى مستشفى المجاذيب . ان إي جاسه ردد الصوت ذاته منذ اربعين
عاماً تقريباً في دراسة اصيحت كلاسيكية .

ان فكرة الجماهير ظاهرة اخذت شكلها الحديث في القرن التاسع عشر ،
برزت أولاً في الربع الثاني من ذلك القرن عن طريق مفكرين فرنسيين
كسيموندي والسان سيمونيين وكارليل . لقد تنبّه كثيرون لأهمية ظهورها

آنذاك ورأوا بأن السياسة أصبحت اسيرة الظاهرة تلك . كتب لامرئين الى احد اصدقائه عام ١٨٢٨ : « انني احس بالجهامير وأتميز بإحساسها وهذه هي فضيلتي السياسية الوحيدة » .

ولكن هناك مفكرين عديدين كيناز وتشاكوتين اصبحوا الآن يقللون من أثر الجاهمير ودورها ، ليس لأن المجتمع لم يتحول ، الى حد بعيد ، الى تركيب جهاميري^(١) أو لأن الظاهرة الجاهميرية ليست من أهم الظواهر التي تسود القرن العشرين ، ولكن لان وسائل الدعاية والتثقيف التي وضعت عنصر المبادرة ، وخصوصاً في ناحيتها السياسية ، بيد أقليات محدودة أصبحت تضبط حركة الجاهمير وتنتزع عنها حريتها واستقلالها . ولكن هذا الموقف ينسى ان جميع وسائل الدعاية والتثقيف التي تعتمد الاقليات تعتمد في دورها على تحليل نفسية ومزاج وتركيب الجاهمير الفكري ، وهي خصائص تفرض ، بطريقة غير مباشرة ، وسائل الدعاية والتثقيف الناجحة في قيادة الجاهمير ، وكسب ولائها أو استخدامها . ثم يجب ألا ننسى ان الايديولوجيات الانقلابية ، قبل استيلائها على السلطة ، لم تكن تسيطر على وسائل الدعاية والتثقيف ، انما كانت في يد أعدائها ، ولكن ذلك لم يحل دون كسبها للجهامير .

اننا لا نحتاج الى عرض تاريخي عام ، بكفينا أن ننظر الى تجارب القرن العشرين الثورية فقط ، كما نرى ان الجاهمير تعبد الشيطان إن لم نجد إلهاً تعبده . تدل حدة هذه التجارب بوضوح ان الجاهمير تحتاج الى نظام يضبط حركتها ، والى مذهب يفسر الحركة تلك ، وأن الدعاية الناجحة هي التي تكون في خدمة هاته الحاجة . ينبثق شمول وعمق هذه التجارب من يأس عميق ، وكلما ازداد يأس الجاهمير ازداد عمقها وحدتها . ف عندما تنهار النظم والتراكيب الاجتماعية التقليدية تتجه الجاهمير اليائسة الى الحركات الانقلابية تجد فيها معنى لحياتها وحلاً للفوضى التي أخذت تحتاج وجودها . فتحررها من التقليد ، ويأسها من الوجود السائد يشكلان المفتاح في ادراك الحركات الانقلابية الجديدة . كان دروكر ، لذلك ، على حق في ملاحظته بأنه ليس

ثورة الجماهير كما يقول إي جاسه بل يأس الجماهير وانهار النظام التقليدي ما
الذنان حرراها .

يزيد التقدم الحضاري من عجز الجماهير وخصوصاً في المجتمع الحديث ،
بسبب التعقيد الكبير الذي ينطوي عليه ، ولكن ذلك يزيد من استعدادها
الثوري ، لأنها تحاول تجاوز التعقيد الذي يولد بلبلة نفسية فكرية فيها ، ولأنه
اقتلع جذورها من الماضي ومن التقليد ، فجعلها تلشوق إلى تقليد جديد .
فالثورة الصناعية التكنولوجية أطلقت عهداً غريباً من التقدم الحضاري ،
ولكنها في الوقت ذاته سببت قهقري سياسية ذاتية ، لأنها جعلت الفرد
العادي عاجزاً أمامها أكثر من عجزه أمام أي تركيب اجتماعي سابق . إن
الشق بينها وبين ادراك الجماهير لا يضيّق بتقدمها ، كما قال كثير من فلاسفة
القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، بل يزداد اتساعاً ويستمر باتساعه مع
ازدياد التقدم . لهذا ، يمكن القول إن نضوج الجماهير السياسي هو ، نسبياً ،
أقل مما كان عليه في الماضي . إن تطور ادراك الجماهير للعالم ، ليس عملية
احصائية يمكن قياسها بالسنين أو حتى بالقرون . فالجماهير الأوروبية لا تزال
متأخرة جداً في مماشاة الثورة الحضارية الحديثة ، وتأخرها واضح في أكثر
البلدان الغربية تقدماً صناعياً وتكنولوجياً ، الولايات المتحدة التي لا نجد فيها
إن هذا التأخير واضح وضوحاً تاماً فقط ، بل دليلاً على أنه يزداد بازدياد التقدم
الصناعي التكنولوجي .

إن من يصنع ديناميكية وانقلابية التحولات السياسية العقائدية الكبرى
في التاريخ هو دائماً أقليات محدودة ، وكما تتمكن من القيام بدورها أو بتحقيق
انقلابيتها ، يجب أن تلتصق قاعدتها الشعبية ؛ ولا يحدث ذلك إلا عندما يزداد
تحرر الجماهير من تقاليدها ومن تراكيبها الاجتماعية التقليدية . يتضح ما قلناه ،
بدرجة كبيرة لم يسبق لها مثيل ، في المجتمع الحديث ، الذي امتست انقلابيتها فيه
أكثر جلاء وحدة مما كانت عليه في الماضي . الجماهير تقلد ولا تخلق ، ولكنها
وجب ، كي تصبح انقلابية ، أن تتحرر من النموذج العقائدي الاجتماعي التقليدي .

التركيب الحضاري الحديث حررها من ذلك بشكل شامل ، فكان استعدادها الثوري كبيراً شاملاً ، وجاءت انقلاباتها كبيرة جامعة . ولكي يتحول استعدادها الى انقلاب فعليّ ، وجب ان تصاب الجماهير بأزمة حادة تعثر حياتها اليومية . من هنا ، يمكن القول ان هناك ما نسميه بالمجتمع « البدائي » في قلب المجتمع الحضاري الحديث ، وان ظهور الجماهير الشعبية على الشكل الذي نراه حالياً يعني ان الانسان « البدائي » أو النفسية « البدائية » تلعب دوراً أولياً في التاريخ الحديث ، مما يقود الى ظهور نموذج انساني لا يتعرف كثيراً على مقاييس متأسكة قوية في سيادة النفس والذات ، بل يملك تبعاً لبعض الشعارات التي تستطيع ان تسود خياله .

*

نصل الآن الى استنتاج أو بالأحرى الى صفة عامة تنطبق على جميع الايديولوجيات الانقلابية ، ألا وهي ان هذه الايديولوجيات يجب ، كي تحقق ذاتها في اصاله انقلابية صحيحة ، ان تكون مدعومة بتحرر جماهيري كبير . تزيد هي من هذا التحرر وتوسعه الى ابعد درجة ممكنة . فكلما ازداد التحرير ازداد عمق انقلابية الايديولوجية واتسع ؛ يبدو هذا واضحاً في الانقلابات الشيوعية والنازية حيث نرى موقفاً منظماً مستمراً في عتق الجماهير عن طريق تدمير منظم مستمر شامل للنظم والتراكيب التقليدية . دفعت ثورة بطرس الكبير روسيا في طريق الغرب والحضارة الغربية ، ولم يكن يقل تصميماً وقوة في تحقيق ما يريده عن معظم الانقلابيين الذين نعرفهم . ولكن هدفه في تحويل روسيا الى بلد صناعي حديث على النمط الغربي فشل ، لأنه لم يستطع ان يبني له قاعدة شعبية عامة ، ولم يتمكن من تلقين الجماهير بحماسة جديدة تطفو على أعماق نفوسهم . فتورقه تركت الجماهير على حالها ، ووسعت من الهوة بينها وبين الدولة والطبقة الحاكمة . أما الشيوعيون فقد نجحوا حيث أخفق بطرس الكبير ، لأنهم استطاعوا ان يتقنوا الجماهير بصورة مجتمعة جديد ، عن طريق ايديولوجية انقلابية ، ولأن الاولى كانت قد خسرت جذورها على نطاق واسع . ان لينين ، على الرغم من تأكيده

الاساسي على ضرورة بروز قيادة تتألف من جماعة منظمة من الثوريين ، أدرك تماماً ان الانقلابات هي من صنع الجماهير الشعبية ، وان كسب ولاء الشعب يفترض شيئاً آخر بالاضافة الى التنظيم والقيادة . لقد ادرك ان التذمر من الوضع القائم ، وان كان شرطاً ضرورياً لقيام الانقلاب ، غير كافٍ لحدوثه .

كان بابوف اول من نبّه الى ذلك ، بشكل منظم ، فأكد على الجماهير كقاعدة للثورة ، وعلى ضرورة تثقيفها الثوري . انه رأى ان الثورة لا تنفجر عفويًا وتلقائيًا ، بل عندما يعي الشعب وضعه وقوته والهدف الذي يجب بلوغه ؛ عندئذ فقط تتكشف فعالية الجماهير . تبين لبابوف قبل لينين ضرورة تثقيف الشعب تثقيفاً ثورياً قبل الثورة ، ويتقدم على ماركس باعلانه ان النظرية الثورية تصبح قوة مادية فقط عندما تتغلغل الى صفوف الجماهير . وهكذا كان التخطيط الثوري الذي خطط له يقضي باقناع وتدريب وتنظيم الحشود الشعبية التي تستطيع وحدها ، ان تحول التاريخ ، وان تحقق السعادة العامة . الثورات التي حدثت في الصين وروسيا قبل ظهور الشيوعية عديدة ، ولكنها فشلت كلها في بناء وجود جديد لأنها لم تستطع ان تحرر الجماهير بالشكل المفروض ، ولم تستطع ان تفرض وجوداً جديداً لأنها لم تستطع ان تدمر تقاليد وتراكيب ونظم الوجود القديم ، وهي ان عجزت عن ذلك ، فلأنها لم تنبثق من ايدولوجية انقلابية تتجه منها في صراع دام مع الوجود القديم ، ولأنها لم تظهر في اوضاع خسرت فيها الجماهير جذورها .

يعطينا تاريخ روسيا من أوائل القرن التاسع عشر حتى هذا القرن ، مثلاً واضحاً عن ارتباط واتساع الحدود الثورية باتساع عمق القاعدة الشعبية التي تبرز منها . ففعالية الحركات الثورية الروسية التي ابتدأت في القرن الماضي كانت تزداد دائماً بازدياد صلتها مع الشعب ، وبازدياد النطاق الشعبي الذي تعمل فيه ، الى ان فصل الى الانقلاب الشيوعي ، وفيه نجد أن أهم الأسباب التي أدت الى نجاحه ضد الحركات الاخرى كان اتصاله العميق بنوازع وأهواء الجماهير آنذاك . نهاية الجمعية التأسيسية التي اجتمعت في الخامس من يناير عام

١٩١٨ ، وفيها كانت الشيوعيون أقلية ، تعطينا مثلاً واضحاً على صحة ما نقول .

ان الشيوعيين أعلنوا في تلك الجمعية أن الثورة قد اعترفت بمجالس السوفيات سلطة سياسية وحيدة ، في روسيا ، وان دكتاتورية من العمال والفلاحين فقط تستطيع ان تضع أسس المجتمع الاشتراكي . الأحزاب اليسارية الأخرى برهنت آنذاك عن بعدها عن تطورات النفسية الشعبية ، وانها كانت تعيش في عالم من الخيال . فقد آمنت إيماناً تاماً بأن مجالس السوفيات لن تتجاسر على اعتراض جمعية تأسيسية تم انتخابها بالاقتراع العام ، وانها إن تجاسرت على ذلك ، فإن الشعب سينهض بشكل عفوي للدفاع عنها . لم يدركوا ان التنظيمات الشيوعية ضبطلت حركة الشعب العفوية في أشد عناصرها ثورية ، وأن حركة الجماهير تحتاج الى قيادة انقلابية تتجاوب معها إن أرادت ان تكون فعالة . لهذا فضح اليوم السادس من يناير خطايم وحمل اليهم خيبة أليمة ، ففي ذلك الصباح هاجم الحرس العسكري الجمعية ، وطردها أعضاءها دون ان يلقى أية مقاومة من أحد .

كانت الثورة الفاشية في ايطاليا مثلاً ، منكشة في انقلابيتها ، ومن أسباب ذلك أنها كانت منكشة القاعدة الشعبية ولم تتغلغل الى حياة ومشاعر الجماهير كالنازية أو الشيوعية .

من هذا ، يتضح ان التأكيد على أهمية الجماهير الشعبية في بناء الانقلاب ، لا يعني مطلقاً ان الجماهير هي التي تصنع الانقلابات ، أو انها يجب أن تصل الى درجة معينة من النمو السياسي أو الفكري ، قبل ان تصبح مُعدة للانقلاب . فليس هناك من شيء أبعد عن الواقع وعن حقيقة التجارب الانقلابية . فالقوة الدافعة ، بالإضافة طبعاً الى الوضعية الانقلابية التي يجب ان تتحقق لها ، تنشأ في ايدولوجية انقلابية وتولد الحماس الديني في أقلية من الانقلابيين . أما من الناحية الشعبية ، فنجاح الانقلاب الكبير يفرض وضعية عامة فقط ، ترضخ فيها الجماهير الى التمسك والاستبداد ، وتحس بأن ما ينالها

من النظام الحاكم تصف واستبداد ، أي ان تعمي وجدانياً بأن وضعها وضع لا يبرره شيء . تصبح الجماهير آتسذ مستعدة للدعوة الانقلابية . لا يرتبط تحرك الجماهير الثوري دائماً ، أو بالاحرى لا يبرز أولاً بسبب الايديولوجية الانقلابية أو بسبب ايمان انقلابي ، بل يعود مباشرة ، الى اسباب اجتماعية سياسية واقتصادية ، وأوضاع خاصة تتكاتف كلها في توليد أزمة نفسية حادة عامة تهشم العلاقات والقواعد العقائدية السابقة . ان الايديولوجية الانقلابية تأتي فتضبطها ، تعبر عنها وتبلورها ، توجه سلوكها وتركزها .

هذا لا يعني ايضاً أن الانقلاب هو نهوض الشعب كله ضد الظلم وأشكال التعسف . ان التاريخ لم يرَ أبداً تمرد شعب بكامله أو حتى بأكثره الساحقة . ولكن القاعدة الشعبية الممتدة ، هي ضرورة أساسية في نشوء أي امكان انقلابي ، وكلما اتسعت اتسعت انقلابية الانقلاب . كان دي توكفيل يحذر الجماهير ويكرهها ، وكان أول مفكر اجتماعي كبير في القرن التاسع عشر أنبأ بقدوم « عصرها » ، وبالمخاطر التي تترتب على الديمقراطية عند ظهورها . لقد كان مثلاً قاسياً في حكمه على ثورة ١٨٤٨ ، رأى نفسية الفوغاء المربضة وراها ، بدلاً من رؤية الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية الشاقة التي ساعدت على حدوثها . فعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من الخوف الذي كان يعانیه منها ، وعلى الرغم من العطف المهدود الذي كان يحملها ، فقد وجد ان تحركها يشكل الأساس الأول للثورات الكبرى ، ووجد في تمردا وتحركها من الولاء للسلطة الحاكمة الشرط الاساسي لظهور كل ثورة كبيرة .

تدل متابعة أحداث الثورة الفرنسية مثلاً بوضوح على أنها اتخذت حقيقتها كثورة وانقلاب ، عندما ركزت على الجماهير ، وعندما اعطتها الاخيرة قاعدة شعبية عامة . أما عندما كانت حركة مقتصرة على الطبقات الوسطى ، فقد كانت حركة اصلاحية غائبة الاولى انشاء ملكية دستورية ، تخاف من دخول الجماهير ، كقوة ايجابية فعالة ، الى المسرح السياسي . عندما أقال الملك نيكير استعداداً لضرب البورجوازية المتمردة ، أدركت الاخيرة ان القوة ستستخدم

ضد الجمعية الوطنية ، وأنها أصبحت تحت رحمة الحراب . كانت « كما يصفها جورج لافافر ، صلبة في موقفها ، ولكنها كانت تعلم ان الخطب لن تستطيع حمايتها . غير انه » في تلك المرحلة الدقيقة تدخلت القوى الشعبية ، فانهار النظام القديم تحت ضرباتها المتتالية وذهب الى غير رجعة . منذ ذلك الحين ، تدل تطورات الثورة بوضوح ان القاعدة الشعبية كانت سبب انهيار النظام القديم ، وان الوجه العقائدي كان يزداد وضوحاً وصراحة وانقلابية بازدياد التمرد الشعبي واتساع القاعدة الشعبية . ان مؤرخين عديدين ، من بوشه في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، الى جورج لافافر في القرن العشرين ، نبهوا الى هذه الظاهرة ، ودلّوا عليها بتابعة أحداث الثورة وتحولاتها . فلولوا القاعدة الشعبية ، ولولا اعتماد الثورة على الجماهير بشكل متزايد ، لمعجزت الجمعية الوطنية عن تحقيق أي شيء يذكر ضد النظام البائد .

كانت البورجوازية تبني التسوية مع الملكية ، وكان ذلك ظاهراً من ناحية فكرية في الجناح الأيمن من جماعة الانسكلوبيديا « ومن ناحية سياسية في موقف الجيروندي ، ويتمثل خصوصاً في مونتسكيو الذي دعا الى الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على طريقة الدستور الانكليزي ، الذي كان عبارة عن تسوية بين البورجوازية والإقطاعية . أما الجيروندي فقد كان موقفهم دائماً واضحاً للبيان . فهم يريدون ملكية دستورية ومصالحه بين الملكية والأمة ، ويقارمون فكرة إعدام الملك . إن ما أوحى اليهم بجميع مواقفهم خوفهم من الجماهير الشعبية الثائرة الذي أدخل عنصراً من الانتهازية في موقفهم ، أدى الى توليد التردد والتناقض في دفاعهم عن الثورة ، وما لبثوا بعد تطورات العاشر من آب ، عام ١٧٩٢ ، أن وقفوا نهائياً في صفوف المناوئين لها .

كانت اليمقوبية ، وقد استوحيت روسو ، الحركة التي اعطت الانقلاب الفرنسي قاعدته الانقلابية ، لأنها اعتمدت الجماهير ووفرت للثورة حماسة وولاء الطبقات الدنيا . فبينما كان الجيروندي يتخطون دون نصمم وارادة

حازمة في قيادة الحرب ، وبينما كانوا يتصلون بالملك والبلاط بغية تجميد ومحاربة الحركة الشعبية ، كان اليقويون وعلى رأسهم روبيسبير يتجهون الى الجماهير وينظمون صفوفها لتطوير الثورة وقيادتها الى نهايتها المنطقية ، وكان روبيسبير يردد : « انني لا اعتمد إلا على الشعب وعلى الشعب فقط . قال الشعب هو أقوى دعاما لانتصارات الثورة ، واستثناءه من النظام الثوري الجديد ، يعني قتل الثورة . »

أما سان جوست فكان يبشر بتوزيع الثروة القومية بين الفقراء ، وبإلغاء حق الممارسة ، والحريات الفردية ، والاعتدال في الديمقراطية الجديدة التي ارادها على صورة الديمقراطية اليونانية ، التي كانت تعني انتصار الطبقات الدنيا على الأقلية ذات الامتيازات ؛ ومارا كان يحلم برؤوس الأغنياء بعد رؤوس النبلاء ، والنظام الجديد الذي كان يبغيه كان يمتد الى العالم اجمع ، وكان يتضمن أكثر من إلغاء امتيازات النبلاء وإعلان حقوق المواطنين المتساوية . لقد كان يريد مجتمعاً عالمياً لا مكان فيه لأي تفاوت في الملكية . تسلم اليقويون زمام الثورة من الجيروندي لأنهم لم يشاركوا هؤلاء في تركيزهم واهتمامهم الاساسي بأشكال الحكم ، فأمنوا بالشعب بدلاً من الجمهورية ، ووضعوا إيمانهم في الجماهير وطبيعتها الفاضلة بدلاً من وضعها بنظم ودساتير شكلية . فرويسبير كان يؤكد بأن « القوانين يجب ان تظهر في ظل الدستور الجديد باسم الشعب الفرنسي وليس باسم الجمهورية الفرنسية » . في هذا الصراع بين اليقويين والجيروندي نرى ابتداء الصراع بين الليبراليين الذين كان يمكن خلفهم خوف من الجماهير ، وبين الديمقراطيين الذين آمنوا بالجماهير وأرادوا الاعتماد عليها . انه صراع ساد تاريخ الجمهورية الفرنسية كله .

كتب ألبير سوريل بأنه « ابتداء من ١٤ تموز ، نجد أن الوزارة تخضع للجمعية ، وأن الجمعية تخضع للنوادي ، وأن النوادي تخضع لبعض الزعماء ، وأن هؤلاء يخضعون للجماهير المسلحة التي كانوا يظنون أنهم يقودونها من خلفهم والتي كانت في الواقع تدفعهم أمامها » . عندما أخذت الجيوش تهدد الثورة من

الخارج ، والثورات تهددها من الداخل ، أخذ روبسيير يُمدّ جيش الثورة من الجماهير . ففي إحدى خطبه أعلن : « إنني أريد إعداد جيش في باريس ، جيش لا يشبه في شيء جيش ديموريه ، جيش يتألف فقط من الفقراء والعمال . يجب أن يشرف على باريس ، بفرض السكوت على المعتدلين ، يحتل جميع المراكز ويثبت الملح في نفوس الأعداء . »

عانى روبسيير تطوراً عظيم الأهمية في هذه الناحية . فقد ابتدأ أولاً من مفهوم ثوري يعارض في استثناء الطبقات الدنيا من الكيان السياسي ، وهي ممارسة كانت تنشأ على فكرة حقوق الإنسان المتساوية والمقدسة . ولكنه ما لبث أن أعلن بأن الجماهير الشعبية وحدها هي التي تؤلف الأمة ، ودعا إلى استثناء الأغنياء ، إن لم يكن الطبقة البورجوازية كلها ، من كيان الأمة .

هذا الاتجاه الشعبي الثوري هو الذي دعا جروسوريسن إلى القول إنه الشعب ، أنها الجماهير الثورية ، التي تراقب النواب في باريس ، في الشارع أو في القاعات العامة ، تزجرهم أو تخدمهم ، أنها الجماهير الشعبية الفرنسية كلها تنتظم نفسها في النوادي اليقوعية في خدمة الثورة .

هذا فيما يتعلق بالانقلاب الفرنسي ، أما فيما يتعلق بالانقلابات والثورات الأخرى الحديثة ، وخصوصاً في القرن العشرين ، فإنها لا تزال حديثة العهد في الأذهان ، لا تحتاج إلى تدليل على قاعدتها الشعبية وأثر القاعدة فيها .

تدل القاعدة الشعبية التي تكن وراء الحركة الانقلابية بشكل آلي على أيديولوجية انقلابية ، تفرض على الحركة أن تتخذ طابعاً أخلاقياً شاملاً ، وأن تقدم أفعالها وذاتها كجزء من مذهب عام مطلق ، لأن الفرد الشعبي يحتاج إلى الشعارات المطلقة كي يتحرك بشكل ثوري . لا يحتاج سياسي كبيسارك أن يقدم حساباً لأحد سوى الملك ويستطيع مفكر كماكيافيلي ، يكتب فقط لنبذة من القراء ، أن يبتعد عن المخاذ أي موقف أخلاقي عام ، فيتكلم أو يكتب بشكل واقعي دون قيم ثابتة خالدة ، ولكن السياسي أو المفكر الذي

يتجه الى الجماهير ، لا يستطيع أن يقف هذا الموقف ، لأن حركة تتركز على الجماهير وتترسخ في قاعدة شعبية يجب أن تعلن ثقتها المطلقة بالفوز ، كي تكسب ولاء الجماهير وحاستها ؛ وذلك غير ممكن دون أخلاقية انقلابية مطلقة ، لأنها ، بالأخلاقية تلك فقط ، تستطيع أن تبرهن بأنها تدرك الأوضاع الصحيحة لظهورها . ان التاريخ لا يدل فقط ، تبعاً لهيجل ، بأنه يستحيل اجراء أي اصلاح عميق صحيح في السياسة دون تحول في الدين والأخلاق ، بل أن ذلك يفرض قاعدة شعبية متحولة ، وأن الحركة الانقلابية ترجع بانقلابيتها الى حاسة ولاء الجماهير النائرة .

تجد الايديولوجية الانقلابية نفسها ، هكذا ، مضطرة ، ان ارادت تحقيق حركة انقلابية متكاملة ، أن تعمل على تحويل المجتمع الى جمهور أي الى أفراد خسروا جذورهم وتقاليدهم ، وأن تنقض مبدئياً وأساسياً التراكيب الاجتماعية السائدة ، وأن تساعد كل حركة أو موقف هدام يساهم في تمزيق عراها ، وأن تدعم كل تغيير يؤدي الى اقتلاع جذور التقاليد والنظم والقيم التقليدية ؛ وعندما تصل الى السلطة وتستلم زمام الدولة تعمل بجميع الوسائل السياسية ، وجميع ما يتوفر لها من وسائل تكنولوجية وعلمية على تحقيق تهديم التراكيب والنظم والعلاقات الاجتماعية تهديماً عاماً ، لأن الفرد يستطيع أن يتحول الى لايديولوجية الجديدة فيصبح انقلابياً إن هو خسر روابطه بها .

صورة الحسرية في الايديولوجية الانقلابية

نرى في الايديولوجية الانقلابية أن صورة المجتمع الجديد تقترن بصورة نقض المجتمع القديم وتلازمها . تختلف درجة الصلة بين الطرفين باختلاف الانقلابات والحركات الانقلابية ، ولكنها تبقى خاصة اساسية فيها . لم تذهب الايديولوجيات كلها مذهب النقابية الثورية ، نقابية بالتوتيه ، ولا چاردال ، وسوريل ، او الفوضوية ، فوضوية باكونين ومنتشايف ، فتؤمن بأن إلغاء المجتمع التقليدي السائد يحمل المجتمع الجديد بصورة عفوية تلقائية وبدون أي تنظيم او تحضير غير أنها آمنت كلها أن الحقيقة الانقلابية الكبرى تلتأ في تدمير المجتمع الحاضر ، فيكفل العمل الثوري الظافر بدء الحياة السعيدة الجديدة بسرعة ، لأن الصلة بين زوال القديم وولادة الجديد صلة مباشرة .

لقد مرّ معنا أن الايديولوجية الانقلابية ترى أن الحرية تبرز كوعي لقانون

عام ، يسود حركة التاريخ والمجتمع . بقي علينا أن نكشف عن ذبول وأوجه ذلك المفهوم المختلفة ، وأن نبدى الوجه الأساسي الثاني فيه ، وهو يلبس في إعطاء المكانة الأولى في الايديولوجية الى نقض ورفض الوجود التقليدي . فلكي تصح الحرية ، كوعي لقانون عام وعمل يوحى به ، تؤكد الايديولوجية الانقلابية بشدة ووضوح على نقض المجتمع التقليدي ، وتركز جميع جهودها في هذا السبيل . فالحرية الانقلابية تعني أولاً وقبل كل شيء ، التحرر التام من المجتمع . فمفهومها اذن يمكن في الواقع في مفهوم التحرر ، يمتد به ، ينتج معه ، ولا يعود بالإمكان فصل الواحد عن الآخر . ان تمرد الايديولوجية الانقلابية ضد الوجود القديم يعني تحرير القانون العام مما يعرقل سيره ومجراه . فبما أنه ينطوي على طبيعة خيرة صالحة ، كان نقض الوجود التقليدي الذي انحرف عنه أمراً طبيعياً ومنطقياً . فإن كان القانون العام الأساسي صالحاً ، وجب اذن تحريره من العوائق والمثرات فقط ، كي يتبدى كما هو ، خيراً صالحاً جامعاً . لهذا تضع الايديولوجية كل ثقلها في نقض الوجود التقليدي وتدعو الى التحرر منه تحرراً مطلقاً .

كتب الناقد الفرنسي اميل فاجه مرة عن فولتير بأنه لم يكن يعرف ، في الواقع ، ماذا يريد ، ولكنه كان يعرف جيداً ما لا يريده ، لم يرد الدين او الميتافيزيق ، الحروب الدينية او المناقشات الفلسفية ، سلطة الكليريكية منفصلة عن السلطة الزمانية او اضطهاد أي انحراف في الدين او الفكر . يصدق هذا القول ليس فقط على فولتير ، بل على الايديولوجية الانقلابية ذاتها . الاعتراض الأول الذي كان يوجه الى فولتير بأنه هدم ودمر ولم يُعيد بناء ما هدم ودمر ، يمكن توجيهه الى كل مفكر انقلابي تقريباً . حقق روسو ، وقد مثل الفكر البناء في الثورة الفرنسية ، دوره أولاً على صعيد النقض والتدمير ، والمساعدة في تدمير الطبقات التقليدية والامتيازات ، وإقامة المفهوم العام القائل بأن قصد الدولة هو تأمين منفعة جميع افرادها . هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية هي التي دفعت نيومن ، في دراسته

القيمة حول الثورة الدائمة ، الى الاستنتاج بأن « الصفات السلبية هي أقرب بكثير من الخصائص الايجابية » في تحديد الانقلابات الحديثة . فهي جميعها ضد البرلمانية التقليدية ، ضد النظام الرأسمالي ، ضد الفردية ، ضد العقلانية ، ضد الدين وضد الحضارة الحديثة .

رأى كارل جاسبرز أن الحرية بصورة عامة ، وليس فقط الحرية الانقلابية ، تنشأ في تلك الخاصة ، خاصة النقض . فالحرية في مفهومه ليست معرفة او حقيقة علمية موضوعية ، لأنها لا توجد بهذه الصفة مطلقاً ، ووجودها ممكن كشيء حي وحسي فقط . فهي موجودة في تمرد المظلومين ، في مقاومة الغزاة ، وفي التحرر او الهرب من الاستعباد . انها تمتر وتعلن عن ذاتها ، ولكن ليس بالامكان التدليل او البرهان عليها .

أكد وبستر ، وبذلك تحدث باسم الثورة الاميركية ، على عنصر النقض في تحديد الحرية حينما قال بأن « الحرية تبرز في القوة على مقاومة الظلم ، كما أن الاستبداد ينشأ في القوة على الظلم » .

حاول جايمس ، في مناقشته مبدأ الحرية ، ككثيرين غيره ، أن يبني ايمانه أولاً على البرهان الذي يقدمه لنا وعينا الذي يشعر بأنه حرّ ؛ ولأننا ، ثانياً ، مها كتبنا او فكرنا بطريقة نظرية لا نستطيع ان نكمل دون ان نفترض ان هناك حرية اختيار مفتوحة امامنا .

بيد أننا إن أمعنا الفكر في التدليل الذي يقدمه جايمس على حرية الارادة رأينا أنه لا يتحقق لأي فرد كان ، وان حرية الارادة قد تستحيل بدون خاصة النقض التي تتركز عليها الحرية الانقلابية ، لأنها هي التي تثير الوعي وتهدف الشعور . رأى أكويناس أن القدر الارادي في العمل الانساني يرتبط بقدر انطلاقه من أعماق ذاتنا ؛ غير أنه يتحقق لنا عن طريق موقف انقلابي يبرز تلك الأعماق ويولدها .

لا تكن الصعوبة الأولى التي تواجه الايديولوجية الانقلابية في بناء مجتمع ،

بل في اشادة أو خلق مكان له . يعني أن الخطوة الاولى هي إزالة المجتمع السائد . تركز الايديولوجية الانقلابية لذلك أفكارها ومشاعرها أولاً على نقض المجتمع ، وتفسيره ، وتبريره ، وعلان القوى أو السن التي تفرضه . يعيش الفكر الانقلابي ويحدد قيمته في الاسئلة والمشاكل الجديدة التي يطرحها أو يبلتهاها وقيمة المفكر الحقيقية تظهر في قوته الانقلابية أي قوته على النقض ، وفي تبريره وتغذيته .

كان برودون يشير الى ذلك بقوله : « انني لا أملك سيستاماً ، ولا أريد أن أملكه » وأرفض الفكرة بتاتا ، فنظام الانسانية لن يُعرف الا في نهاية الانسانية . ما يعني هو معرفة طريقها ، أو بالأحرى المساعدة في شقها إن استطعت .

تلك الخاصة ، التأكيد على « الطريقة » ، تلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية من المسيحية حتى النازية . لم يكن برودون الوحيد الذي أوضح موقفه بهذا الشكل . فانقلابيون من أمثال باكونين ، وبالينسكي ، وهرزن ، ونيكشايف ، وسوريل ، ويلان ، وبلانكي الخ ... طالبوا جميعاً بتهديم المجتمع القائم تهديماً تاماً دون أن يحددوا بالضبط ماذا ينبغي بدلاً عنه ، أو يدللوا على المجتمع الذي يجب أن يحلّ مقامه . اقتصر وصفهم لهذا المجتمع على بعض الخطوط العريضة والخصائص العامة فقط .

يتفق مفكرو وفلاسفة جميع الاتجاهات الاشتراكية ، ما عدا المحاولات الطوباوية فيها ، على نقض مبدأ التنافس الرأسمالي والمجتمع الذي يتروخ عليه . ولكن وراء هذا الاجماع يكن اختلاف كبير في تحديد المجتمع الذي ينشأ عن المجتمع الرأسمالي أو بعد زواله . لم يحاول ماركس أو انجلز أو مفكر آخر كبير بين أتباعها ، مثل كائوسكي أو بلاكنوف أو لينين أو بارنشتاين ، أن يقدم تخطيطاً واضحاً مفصلاً للمجتمع المستقبل . لقد استلنجنوا بعض خصائص الاشتراكية بالرجوع الى النظام المناقض ، واعتبروا ضمناً أو صراحة ان

المظاهر الاقتصادية التي تميز المجتمع الرأسمالي ستزول مع زوال الرأسمالية ، أو انها ، على الأقل ، لن تستمر في مجتمع اشتراكي متكامل . فالاجور والكسب ، والاجار والتفاوت الطبقي ، وهي من المظاهر التي تخص المجتمع الرأسمالي ، يستحيل ظهورها في مجتمع اشتراكي .

في مؤتمر الحزب الشيوعي المنعقد عام ١٩١٨ ، سأل بوكهارين عن الخطوط التي تميز النظام الاشتراكي الذي يتضمنه البرنامج ، فأجاب لينين : « اننا لا نستطيع ان نحدد الاشتراكية ؛ فالكيفية التي تظهر فيها ، عندما تأخذ اشكالها النهائية ، أمر لا نعرفه ولا نستطيع ان نحدده » .

وجد ألووند ، الذي درس باهتمام خاص هذه الناحية ، ان كتاب لينين « ما العمل ؟ » ، يتضمن ما لا يقل عن ثمانمائة مرجع ، ستة منها فقط ترجع الى المقاصد النهائية للحركة ، والباقي يدور حول وصف الحزب والفرد الثوري ؛ ثم وجد ان كتاب : « الشيوعية اليسارية : فوضى صيدانية » ، ينطوي على أربعة بالمائة فقط ترجع الى تلك المقاصد ، وذلك من مجموع سبعمائة واربعة وستين تتطرق الى تحديد الحزب وافراده . وفي كتاب ستالين « أسس اللينينية » نجد ان فكرة المقاصد النهائية ترجع بصورة اكثر التباساً وغوضاً . اما « تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي » ، وهو أهم كتب التثقيف الايديولوجي في روسيا ، فإن ستة في المائة من مراجعه تدور حول المقاصد النهائية أو حول اهداف غير سياسية ، وذلك من مجموعة ألفي مرجع تعود الى اعمال تكتيكية تدور حول كيفية الاستيلاء على السلطة والحفاظة عليها .

عبر هانتر عن تلك الظاهرة في دراسة عامة قارن فيها بين مختلف الثورات ، واستنتج بأنها كانت دائماً ضد اشياء وليس لأجلها . وان ما قاله موسكا في الحركات الفوضوية والاشتراكية من ان قوتها لا تبرز في نواحيها الايجابية بل في موقفها السلبي ، أي في نقدها الدقيق الحاد القاسي للنظام الاجتماعي السائد ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية .

رأى كاتوسكي في كتابه « الصراع الطبقي » أنه من السخافة الكبرى ان نطلب من الاحزاب الاشتراكية اعطاء صورة عن المجتمع الذي نكافح في سبيله ، وانه لم يظهر الى الآن ، في تاريخ الانسانية ، حزب ثوري واحد استطاع ان يتنبأ ، او بالأخص ، ان يحدد اشكال النظام الجديد الذي يحاول تحقيقه . لهذا ، فإن قضية التقدم الانساني تكسب كثيراً ان استطعنا تحديد او قياس الاتجاهات التي تقود الى النظام الاجتماعي الجديد فقط ، إذ يصبح النشاط السياسي بذلك نشاطاً واعياً بدلاً من ان يكون نشاطاً غريزياً . ان اتجاهات النظام الرأسمالي معروفة ، بيد انه لا يمكن التنبؤ بالأشكال التي تتخذها في عشر او عشرين او ثلاثين عاماً ، إن هي استطاعت ان تعيش طيلة تلك المدة . هذا لا يعني ، في رأي كاتوسكي ، ان كل فكر يحاول ان يحدد المجتمع المقبل أو الوسائل التي تؤدي اليه هو فكر قاصر أو عقيم .

*

ليس هذا الاهمال لتركيب المجتمع الجديد ، في الواقع ، اهمالاً ، وهو لا يؤثر اية غرابة ، كما حاول كثيرون من المفكرين ان يفهموا ذلك . انه نتيجة لموقف الايديولوجية الانقلابية ؛ فهي تؤمن بصورة عامة ان النظام القائم هو تشويه لطبيعة الانسان ، او ارادة الله ، أو السنن التاريخية ، التي لا تحتاج ، كي تحقق وحدة الانسان وسعادته ، الا ان تعمل دون تعثر ؛ كانت الايديولوجيات ترى لذلك ان الغاء النظام السائد هو الغاء لإمكانات التعثر ، وان المجتمع الجديد يبرز للوجود بعدئذ تلقائياً ؛ إذن فالحل الاساسي هو تعيين القوى الاساسية التي تنقض النظام المتبع ، والكشف عنها ، وتوجيهها ، وعندما يتم ذلك يصبح وضع الحل موضع التنفيذ امراً تكتيكياً فقط .

تتركز جميع فرضيات ومبادئ الايديولوجية الانقلابية على رفض النظام التقليدي ، لأنها تتجه الى واقع يمكن تحقيقه بالغاء المجتمع السائد فقط . لذا ، جرت العادة بتحديد الماركسية كنقد ، أي بفلسفة تبني جميع مدرقاتها في حكم على النظام المتبع ككل .

عندما اتهم بلفورت باكس ، الاشتراكي الانكليزي ، بارنشتاين بتجاهل

قصده الاشتراكية النهائي في كتاباته ، أجاب هذا الأخير بأنه لا يهتم إلا قليلاً جداً بما يدعى بقصد الاشتراكية النهائي ، لأن القصد النهائي هو لا شيء ، والحركة ذاتها هي كل شيء . تجدر الملاحظة هنا بأن الحركة التي يعينها بارنشتاين ليست حركة المجتمع العامة فقط ، بل الصراع الاقتصادي السياسي والتنظيم بنية تحقيق التطور والتقدم .

ولكن الحركة السياسية التي لا تتركز على هدف عام تتحول إلى فوضى وتختصر نشاطها ، لأنها تتحرك بدون وجهة معينة . وبدون قصد عام ، لا يبرز اتجاه عام محدد . فإن أرادت الحركة الانقلابية ألا تنتهي في تأرجح عام كالبوصلة وجب عليها أن تعتمد قصداً عاماً تهدف إليه . بيد أن القصد لا يشكل تخطيطاً دقيقاً للمجتمع الجديد القادم ، بل هو مبدأ أساسي عام يتركز عليه هذا الأخير . اعترف بارنشتاين نفسه بذلك على الرغم من تأكيده على الحركة بهذا الشكل . إن الأيديولوجية الانقلابية تجد تركيبها وروحها وخصائصها في دياكتيك صراعها مع النظام القائم ، وضد الأيديولوجية التقليدية التي تعبر عنه ، ولكنها ، في الوقت ذاته تعلن المبدأ الجديد الذي يُعتبر قاعدة لتنظيم وتركيب المجتمع المقبل ، وتهمل الجزئيات والتفاصيل والنظم ، ولكنها تؤكد على المبدأ وعلى خطوطه الكبرى بشدة .

لم يكن ماركس نفسه بعيداً ، في الواقع ، عن بارنشتاين بهذا الشأن . فقد كتب في الأيديولوجية الألمانية بأن الشيوعية ليست وضعاً مستقراً نرسخه أو مثلاً يتكيف الواقع بالنسبة له . إننا ندعو بالشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الوضع السائد . ثم نراه بعد سنين عديدة يكتب أيضاً ، في « الحرب الأهلية في فرنسا » ، بأن « ليس للعمال مثل يحققونها بل عليهم فقط أن يمرروا عناصر المجتمع الجديد التي أصبحت تامة في بطن المجتمع البورجوازي المنهار » .

لا تشكل الأيديولوجية الانقلابية والثورة التي تعلنها جزءاً من تطور متسلسل متجانس مع العالم ، لأن الأيديولوجية الانقلابية تريد أن تتفجر في

قلب العالم وأن تمزق تسلسله واستمراره . كانت سيمون دي بوفوار تفكر بهذه الخاصة ولا شك عندما تثبت بأنه ليس من الغريب أن نرى ماركس يحدد موقف البروليتاريا سلبياً لا ايجابياً ، وبأنه لا يكشف عنها كقوة تؤكد ذاتها أو تحاول أن تحقق المجتمع اللاطقي ، ولكن كقوة تحاول أولاً أن تضع نهاية لذاتها كطبقة . وجد باردبايف في كلامه عن الايمان الشيوعي الجبار الذي يعبد المجتمع الجماعي في المستقبل أنه يغذي ذاته بالدرجة الأولى بعواطف سلبية لا بعواطف ايجابية ، وأن الشيوعية لا تستطيع أن توجد ، ولا تستطيع أن تكون حادة قوية في ايمانها بدون وجود خصم يولد فيها الاشمزاز والاحتقار .

ان هاته الخاصة ، في الايديولوجية الانقلابية عامة ، وفي الماركسية خاصة ، وجدت تعبيراً بارزاً في تعليق ماركسي لروزا لوكسمبورغ . فقد كتبت بأننا نعرف ماذا يجب أن نزيل أولاً كي نحرر الطريق ونعدها لاقتصاد اشتراكي . ولكن عندما نتطلع الى الخطوات الجزئية والعملية الضرورية لاشادة المبادئ الاشتراكية في الاقتصاد والقانون وجميع العلاقات الاجتماعية ، لا نجد مفتاحاً لذلك في أي من الكتب الاشتراكية . ليس في الأمر نقصاً ، بل ميزة تجعل الاشتراكية العلمية متفوقة على الاشتراكية المثالية . بإمكان المجتمع الاشتراكي أن يكون ، بل يجب أن يكون نتاجاً تاريخياً يظهر عن تجارب الاشتراكية الخاصة ، وينشأ أثناء تحققها ، فتطور التاريخ تطوراً حياً بنطوي دائماً على انتاج الحل المناسب لكل حاجة اجتماعية حقيقية . ثم تنتهي لوكسمبورغ الى القول بأنه من الممكن تخطيط الوجه السلي ، وجه الهدم واعلانه بقرار ، ولكن ليس بالمستطاع تحقيق البناء ، أي الناحية الايجابية ، عن طريق القرارات .

تؤكد الماركسية على الوجدان الثوري فتدعو الى تربية البروليتاريا تربية ثورية ، الى دكتاتورية البروليتاريا أداة ينفذ بها الوجدان الثوري الى المجتمع ، ويحاول ان يجري فيه تحولاً يتناسب مع معناه . ولكن ما ان يبرز

الوعي الطبقي الى الوجود ، وما ان تهب الثورة حتى يقف الوجدان عن العمل ، فنرى المجتمع يتحرك على غاربه ينظم نفسه بضرورة تاريخية محضة . يبرز المجتمع الشيوعي آنذاك دون أي توجيه او تنظيم ودون أي مشروع ، لأن مشاريع من هذا النوع هي من صفات المثاليين . هكذا نرى أن حقيقة الماركسية تبرز في النقض ، وفي جهد قصده الكشف عن السنن الاجتماعية التي تطوي عليه وتقرضه . رأى بعض المفكرين كبارزون ان تركيبتها الفلسفية كله كان تبريراً لهذا النقض ، الذي كانت جميع جهود ماركس التنظيمية تحاول ، بوجه خاص ، القيام به ، وإجراء ما يفرضه من تدمير . لقد أحلّ الأسلوب محلّ المبدأ ، وآمن بأن التدمير هو نوع من البناء والتعمير .

يعتبر فولوب ميللر ان ماركس كان « بخيلاً » جداً في تحديد المجتمع الجديد ، وفي امتناعه عن إعطاء أية صورة واضحة عنه . أما سوريل فيقول بأننا لن نستهم بالتريد منها كررنا القول بأن الماركسية تنقض أية فكرة عن المجتمع المقبل ، كما تصوره الاشتراكيون المثاليون ، لأن رفض أي تحديد له يشكل احد العناصر الرئيسية الأولى في الماركسية . يذكر برنتانو أن ماركس كتب عام ١٨٦٩ الى صديقه بيسي الذي نشر مقالاً عن مستقبل الطبقة العاملة ، يقول فيها انه كان يعتبره ، قبل هذا المقال ، الثوري الانكليزي الوحيد ، ولكنه أخذ يمتدحه رجماً بعدئذ ، لأن اي اشتراكي يرسم خطة للمستقبل يكون رجماً . كان هذا الموقف ثابتاً في تفكير ماركس ، لأننا نراه عام ١٨٤٣ يحدد الموقف الاشتراكي الثوري بالصورة ذاتها ، فيكتب برسالة بعثها الى روج يذكر فيها ان ما يشكل بالضبط ميزة الاتجاه الجديد هو أننا لا نريد أن ننبئ بالعالم المقبل بشكل متمصّب ، بل نجد العالم الجديد ينقض العالم القديم . فإذا كان بناء المستقبل بشكل نهائي ليس من عملنا ، فلماذا من جهة اخرى على ثقة تامة بما يجب ان نحققه في الحاضر : نقد النظام المتبع ككل دون رحمة او شفقة ، نقداً لا يخاف ولا يحذر النتائج ولا اي شكل من أشكال الصراع مع القوى والسلطات السائدة .

اعتبر ماركس ، كما يلاحظ سوريل وغيره ، ان البروليتاريا لا تحتاج الى دروس من مخترعي الحلول لمشاكل الاجتماعية ، بل استلام الإنتاج حيث تتركه الرأسمالية . فليس هناك أية حاجة لبرامج عن المستقبل لأنها تبدى تدريجياً في المعامل . هذا لا يعني بناتاً أن الايديولوجية الماركسية كانت تقول باستمرار النظام الرأسمالي بشكل من الأشكال . فماركس كان مؤمناً كل الإيمان بأن الثورة الاجتماعية التي كان يبشر بها تعني تحولاً شاملاً لا يمكن التهرب منه ، وتفصل بشكل مطلق بين مرحلتين من مراحل التاريخ . لقد كان دائماً يرجع الى هذه الفكرة ، كما حاول أنجاز جهده ان يدل ، بصور وأمثلة مختلفة ، كيف أن التحرر او التحول الاقتصادي سيكون نقطة الانطلاق في ولادة عهد لا صلة له بالحاضر او الماضي . كانت الاشتراكية دائماً تبت الخوف والهلج بسبب هذا العنصر المجهول الذي تطوي عليه . فالتناس رأوا أن تحولاً من هذا النوع لا يترك اي مجال للرجوع عنه .

يكن وراء كل ايديولوجية انقلابية نقض للحضارة السائدة ، ووراء الماركسية ، كما وراء النازية مثلاً ، ينطوي ذاك النقض الاساسي للحضارة الغربية على ثورة قصدها الأول هو هدم الحضارة وبناء أخرى . لهذا ، تأخذ مبادئها من صراع طبقي ، ومادية ، وديالكتيكية ، وعلمية ، وموضوعية ، معناها عندما تعارضها مع مبادئ سادت الحضارة الغربية ، من مثالية ، وميتافيزيقية ، وذاتية ، وكانت تشكل تبعاً لماركس ، الشرور الاساسية في الفكر الحديث .

تميزت الماركسية عن الاشتراكية المثالية في تحديداتها للعمل الثوري كامتداد محض لاتجاه معين يعمل في التاريخ ، لا كإرادة لعدد من الاهداف والمقاصد . لهذا ، لا نجد فيها أي تحديد لمجتمع مقبل . أكد لينين نفسه في كتابه «الدولة والثورة» بأن ليس هناك اشتراكي واحد يستطيع أن يعد أو يعين الطور الأعلى للشيوعية بما يعني حسب تعبير بونتي أن الماركسية هي أولاً الحكم على الحاضر بأنه حاضر مليء بالتناقضات لا يطاق ، وليس تأكيد مستقبل ما كضرورة . ليست

الماركسية وعياً لهذا ، ولكنها كشف عن واقع يستحيل استمراره ، وهو العالم القائم في متناقضاته وانحلاله . انها تحليل للتاريخ في ماضيه وحاضره كصراع طبقي ، بدلاً من أن تكون وصفاً لجنّة ارضية .

يبرز هنا سبب كان يؤدي الى فشل الايديولوجيات الانقلابية في تصوير المجتمع المقبل . كان نقضها للوجود التقليدي يتركز على وقائع ملموسة ، وعلى موقف تاريخي يتابع تطور الوقائع كي يبرز النقض الذي يبشر به الموقف الانطلاقي ، بينما بقيت صورة المجتمع المقبل ، وان كانت تقتصر على خطوط كبرى عامة ، انقطاعاً للموقف التاريخي ذاك ، ووليدة الخيال ، لأنه استحالة عليها أن تكون ثمرة التاريخ ، ولذلك تأتي مشومة قاصرة عن التحقق .

*

لا تقل هذه الخاصة وضوحاً في الليبرالية عما هي عليه في الماركسية . اننا نجد فيها تقريباً تركزاً كلياً على تدمير النظام التقليدي ، دون اعطاء كبير جهد في تفسير المجتمع المقبل . كان المعنى الأول فيها معارضة ونقض امتيازات القوى التقليدية من الكليروس ونبلاء . من هنا برز نقض القيم التي كانت تبرر تلك القوى . يصف ألبورت هذه الظاهرة في الليبرالية فيقول بأنها قد تكون انجماً نحو شيء يختلف تماماً عن ذاتها ، لأنها ، في الواقع ، شيء يميل الى تحرير النشاط بدلاً من تجميعه ، وهي حركة تجد جذورها أولاً في نقطة انطلاقها لا في قصدها في الابتعاد عن شيء ما لا في تقديم شيء محدد . نقطة انطلاقنا هي أكثر واقعية من وجهة سيرنا ، ووجهة سيرنا تنتهي بنا غالباً في وضع يختلف عن الصورة التي رافقتنا عند انطلاقنا .

كان قصد الليبرالية الأول ازالة جميع القيود والحدود التي تحول دون حرية الفكر ، وحرية العمل الفردي والانساني ؛ كان المستقبل يلوح ، لقرن خلا ، وكأنه ملك الليبراليين . لمن ناحية فلسفية كانت الليبرالية ايماناً بالعقل وقدرته على سيادة العالم عندما ينحدر من أقاصيص وعبوديات الماضي . وعلى الصعيد السياسي نقضت جميع النظريات القائمة بحق الملوك الالهي ، وبشرت بإرادة

الشعب « ورأت أن أصلح نوع من السلطة هي تلك التي تتدخل الى أدنى حد ممكن بشؤون الفرد والشعب. وعلى الصعيد الروحي، عارضت الكنيسة والدين، وأرادت أن يتحرر الانسان مما ينطويان عليه من استبداد . وعلى الصعيد الاقتصادي قالت باقتصاد حر ضد اقتصاد الامتيازات والاحتكارات . وعلى الصعيد الفكري آمنت ودعت الى حرية الفكر والبحث والعلم . وهكذا نرى أن العنصر الأساسي هو عنصر سلبى ، يُبنى على الرفض والنقض .

ان من يقرأ وثائق حقوق الانسان التي أعلنتها الثورات الليبرالية يرى أنها وثائق تملن مجموعة من الحريات، التي تمثل نقضاً لظاهرة اجتماعية سياسية معينة في المجتمع الذي اندفعت الايديولوجية الليبرالية ضده . فهمة الدولة مثلاً كانت مهمة سلبية صرفة تقوم في معاقبة الجريمة وفي صيانة حقوق المواطنين الطبيعية؛ عبر بانثام ، مؤسس النفعية عن ذلك خير تعبير عندما كتب بأن « كل قانون شر لأن كل قانون يحد من الحرية » .

تتطوي الدساتير والحقوق الثورية أولاً ، وفي مقدماتها ، على مبادئ سلبية من الرفض والنقض تضمنها كحواجز تستثنى ، بشكل دائم ، الأوضاع المثيرة التي تعتبرها مسؤولة عن الفوضى وعن المصائب الجماعية . يكتب برجسون بهذا الخصوص يقول بأن المثال الديمقراطي دخل العالم وساده كنقض وتقرء . فكل عبارة من وثيقة اعلان حقوق الانسان تشكل تحدياً موجهاً ضد نوع من أنواع التمسك والغاية كانت وضع نهاية لآلام أصبحت لا تطاق . يؤلف الطابع الأساسي الذي يلف على النقص لب وجوه وثيقة الحقوق في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، والثورة الفرنسية .

ارادت الثورة الفرنسية أولاً ، وككل انقلاب كبير ، أن تنقض وتدمر النظام السائد ، فالتفت لذلك مع روسو كني لها ؛ فعلى الرغم من المتناقضات التي تتطوي عليها كتاباته ، كان هناك مبدأ واحد منسجم يحوطها كلها وهو أن الإنسان فاضل في طبيعته ، ولكن النظم الاجتماعية هي التي أفستته .

فتحرير هذه الطبيعة اذن بنقض وتدمير ما يعتمدها من نظم كافٍ لتحقيق الدنيا الجديدة الخيرة التي تبشر بها الايدولوجية الليبرالية . ظهرت هذه الفكرة في الواقع ، عند جميع فلاسفة القرن الثامن عشر تقريباً ، ولكن ليس بينهم من أكد عليها كما فعل روسو . وجد لافافر ، في دراسته لوثائق اعلان حقوق الانسان أن قيمتها سلبية فقط ، أي أنها كانت تقصد اولاً ان تنقض النظام القديم وتحول دون إحيائه .

رأى دي توكفيل أن الحق ضد النظام القديم طفا على كل شعور آخر ، وأن فيه تبرز الخاصة الأولية ، الجوهرية ، الاساسية التي تميز الثورة ، والتي لم 'تهمل أبداً رغم كل تغيير . فالافكار السياسية والاذواق والمشارع قد تتغير وتبدو بألف شكل ، ولكن الشعور يبقى ثابتاً لا يتغير .

لاحظ كوندورسه رجالات الثورة انفسهم ان قصد الثورة الاول هو الحرية ، وان ولادة الحرية تؤدي الى حياة جديدة ، ولكنها لم تكن تعني سوى التحرر من القيود ، ويمكن بالتالي اعتبارها مرادفاً لحرية الحركة والسلوك . ان آرنست ، في دراستها عن معنى الثورة التي تركزت على فكرة الحرية الاساسية واهميتها ، وجدت ان الحريات التي كانت الثورات تنادي بها عادة هي حريات سلبية .

لهذا لم يعد غريباً أن نرى ، ان الاتجاهات الفلسفية الاجتماعية والحركات الثورية في فرنسا بعد حدوث الثورة ابتداء من بايوف ، وطيلة القرن التاسع عشر ، كانت ترمي الى تصحيح التركيز على النقص . فقد وجدت ان مبادئ الثورة ، من حكم برلماني ، وحرية رأي ، وحقوق انسان ، كانت أدوات في الحركة الثورية أثناء هدمها لنظام بالي ؛ برزت قيمتها في تبرير هذا الهدم والاصرار عليه ، فكانت أداة ازمة وجب ان تزول في بناء نظام جديد ينبع من فلسفة جديدة .

أشارت جميع الحركات والفلسفات ان المبدأ الليبرالي القائل باستقلال الفرد .

العقلاني هو مبدأ سلمي ، لا يمكن ان يصير قوة ايجابية في بناء نظام او مجتمع جديد ، ولكنه مفيد وفعال كأداة في تهديم نظام قاسد ؛ بيد أنه مبدأ شاذ لا ينسجم مع الطبيعة الانسانية .

لهذا رفض كارليل ان يعتبر ان في الليبرالية البورجوازية سيستاماً جديداً من القيم ، ولكن مركباً من الافكار في خدمة حركة تحاول تدمير النظام القديم ، كما انه اعتبر ان الاعتراف بالافكار التي حملتها يشكل عدمية محضة .

يُعطي توني مثلاً واضحاً عما نقول أثناء نقاشه لنشوء الايديولوجية الليبرالية . فردة الفعل ضد مساوئ وتقييد سلطة الدولة المطلقة ، اثناء القرن الثامن عشر ، قادت الى اعلان حقوق الفرد المطلقة ، لأن الدفاع الاكثر وضوحاً ضد اي تطرف هو تأكيد الطرف الآخر . فبما ان السلطة وبقايا النظام القطاعي كانت قد تسلطت على ملكية الفرد ، قام التأكيد على الملكية كحق مطلق ؛ وبما ان هذه السلطة السياسية القطاعية كانت تخنق الحركة الاقتصادية قام التأكيد بأن كل فرد يتميز بحق اصيل في متابعة عمله التجاري الاقتصادي كما يحلوه ؛ وبما ان الفرد لم يكن مطمئناً الى حريته وحتى حياته أمام تعنت السلطة وتمسف الاقطاع ، اكدت الايديولوجية الجديدة على الحرية والحياة كحقوق مطلقة . وبما لا شك فيه ، من ناحية موضوعية علمية ، ان كلام هذين الموقفين قد اخطأ خطأ كبيراً ؛ فليس هناك من حقوق مطلقة للدولة ، كما انه ليس هناك من حقوق مطلقة للفرد . فحقوق الدولة مشروطة بعملها في خدمة المجتمع ، وحقوق الفرد مشروطة بالعمل الذي يقوم به في المجتمع الذي يشكل جزءاً منه ؛ ولكن الايديولوجية الانتقالية لا تتحدد تبعاً لشروط وقائع الموضوعية العلمية ، بل تبعاً لحاجات نفسية اجتماعية عقائدية .

ان سان سيمون ، كغيره من المفكرين الثوريين والاشتراكيين في القرن التاسع عشر في فرنسا ، اراد انهاء الثورة ووضع نهاية لها فكتب بأن فكرة الحرية الميتافيزيقية المبهمة هي ضد تطور الحضارة وضد قيام نظام عالمي منظم ،

وبأن نظرية حقوق الانسان ، وما تنطوي عليه من نقد عمده اليه مفكرو وفلاسفة الثورة ، ساعدت مساعدة فعالة في هدم النظام الاقطاعي الديني وفي تحضير انظام الصناعي والعلمي ، ولكنها مواقف اصبحت لا تلائم دور البناء الجديد . لقد رأى معظم الاشتراكيين آنذاك ان تنظيم المجتمع لأجل قصد واحد ، وهو امر اساسي في جميع الاتجاهات الاشتراكية ، امر لا يتلاءم مع الحرية الفردية ، ويفرض وجود سلطة روحية تستطيع ان تعين الاتجاه الذي يجب ان يوجه القوى الاجتماعية .

*

لازمت هذه الخاصة المسيحية وحركات التمرد الديني . فتمرد لوثر مثلاً ، او تمرد هنري الثامن ، او تمرد الجليكن في فرنسا كان ذا اهمية كبرى ، ولكن قوته الاولى كنت في عناصره السلبية . انه تمرد نقض الاعتقاد السائد بسلطة البابا ولكنه ترك ، بسبب سلبيته ، فراغاً كان يتوجب ملؤه قبل ان يستطيع الادعاء بأنه قد اكتمل . كتب راسل في تحديده للبروتستانتية بأن الانسان الفاضل فيها هو ذلك الذي ينقض السلطات الدينية والتقاليد المعقائدية السائدة . وذكر في مكان آخر ان الكاثوليكي هو ، على العكس ، انسان يرى ان هناك عنصر خضوع في كل فضيلة ، ليس فقط لصوت الله ، بل لسلطة الكنيسة . هذا الوصف هو في الواقع تعميم لا يصح ، لأن الكاثوليكي يتغير بتغير اوضاع العقيدة التاريخية . ففي بدء الكنيسة الكاثوليكية كان هو ايضاً انساناً لا يتقيد بأرادة السلطات والتقاليد المتبعة .

عبر إكهارت عن ذلك بالنسبة للمسيحية بقوله ان الانسان يستطيع ان يعرف فقط نقض الحقيقة النهائية .

بدا لوثر دوماً يضاد شيئاً من الاشياء ، وكان مدعوماً ، كما لاحظ بر كهاردت ، هؤلاء الذين لا يريدون بعد الآن ان يصنعوا كيت او كيت من الاعمال . كانت البروتستانتية ككل تميرأ واضحاً عن هذا العنصر ، عنصر النقض ، او الحرية كنقض للنظام المتبع . كان نداؤها الاول يتجه الى الفرد تدعوه

الى حريته وحقوقه والى التمرد على السلطة . لقد حولت انظاره عن الاعمال الصالحة التي تخضع للسلطة الى الايمان الذي يكن في صدر الانسان ، والذي لا يمكن للسلطة ان تنشئه له معالم او حدوداً ؛ ألقت كل حاجز يقوم بين المؤمن وبين الله ، ودعت كل فرد بأن يكون كاهناً خاصاً لذاته ، لأنه من التجني على ارادة الله الكلي القدرة الايمان بأنه يترك وسيلة نافذة كالكنيسة تتدخل في علاقته مع مخلوقاته . هذا التحول الديني الذي ارادته البروتستانتية كان يدعو كل فرد الى الاسترشاد بوجوداته الذاتي ، وينادي المؤمن بأن يرجع الى ذاته ويستمع الى ضميره ، الضمير الباطني الداخلي الذي يقوم في هذه الذات او الذي تقوم الذات عليه ، واستيعاء هذه الذات واهمال كل شيء خارجها ، من قانون ومن تقاليد ، ومن قيم ، ومن نظم ، ومن مؤسسات ، او بكلمة اخرى ، التراث المسيحي الذي تجمع عبر الاجيال . في هذا النقض الحاد ضد تراث الاجيال السابقة ، النقض العنيف للماضي المقدس ، النقض الصارخ لغدسية التقليد ، تعتبر البروتستانتية عن حريتها .

ان البوذي مثلاً يشرح بأنه عندما يريد ان يكشف عن الزرقانا يجابه لغزاً إذ انه يستطيع ان يحدد ما ليس من طبيعتها ، وما لا ينسجم معها او ما تنقضه ، ولكنه لا يستطيع ان يفسر ايجابياً ما هي الزرقانا . يجابه المرء الشيء ذاته في التاوية عندما يريد ان يشرح معنى التاوو .

تكرر د. هـ. لورانس للمسيحية ، على الرغم من شوقه الى حقيقة ميتافيزيقية ، لأنها دين يبشر بأخلاقية تترسخ على الرفض المحض ، وتعتمد : « يجب ألا تفعل... » بينما بدا الانسان بحاجة الى اخلاقية تقول له : « يجب أن تفعل ... »

غير ان لورانس نفسه يفسر في كتاباته كلها أي المذاهب منظم للثورة ، وعلى أي سيستم تنشأ الثورة . ان « تثميف الشعب » ، وهو المنشور الذي أوضح فيه موقفه بهذا الشأن ، ناقش كيف يمكن التأثير في الناس والشعب ،

وليس ما يجب إعطاء الناس والشعب من حيث المحتوى او المضمون الايجابي ،
جمل مفهومه حول دعاة التحول الاجتماعي يقصر مهمة هؤلاء على التحرير ،
ونقض ما يقبّد العقول وبكبتها .

لا تقتصر هذه الخاصة على الابدولوجية الانقلابية ، بل ويمكن القول إنها
ترافق كل فكر فلسفي خلاّق . فمن سقراط الى كامو ، نجد أن قوة الفكر
لا تنشأ في ابضاح موقف ايجابي ، بل في موقف نقد ورفض وتمرد تجاه وضع
الإنسان ، وفي قوة ما ينطوي عليه هذا الموقف من نقض ورفض .

كان سقراط يخرج دائماً ظافراً من كل نقاش ، وذلك يعود الى موقفه السليبي
اولاً ، موقف النقض والهدم الذي كان يتخذه تجاه الأخصام ، أي ، بمباراة
اخرى ، هدم موقف الخصم دون ان يدافع في الواقع عن مفهوم ايجابي خاص
يتخذه . ففي نهاية كل جدال يبدو وكأن موقف سقراط هو الموقف الوحيد
الذي استطاع ان يستمر بشبات وقوة . لقد كان يجدد ماذا يجب ألا تفعل لا
ما علينا أن نفعل ، بما يدل به على متناقضات الخصم ، فيحاول الكشف عن
الأخطاء الفلسفية أكثر من الإعلان عن تجربة ايجابية لحقيقة محددة .

أما فكر كامو فقيّمته الثورية تبرز في تصميم حازم برفض كل زعم بأنه
بالامكان جعل الوضع الانساني وضعاً ملساً موحداً أو جزءاً في سيستم من
القيم المطلقة . برز فكر مالرو في الثورة والتمرد ولكن الثورة التي يشر بها
هي ثورة كامو ايضاً . وإنها ليست محاولة في حل ايجابي لمشاكل معينة ، بل هي
تصميم في اقامة وتغذية تمرد مستمر .

تتوقف حرية الانسان على هذا النقض ، لأنه ليس هناك من حرية دون
حواجز خارجية يحاول الانسان تدميرها . رأى نيتشه أن مقياس الحرية هو
في درجة المقاومة التي يجب الانتصار عليها ، او الجهد الذي يحتاجه الانسان كي
يستمر في الطليعة . وسارتر ايضاً عبّر عن الشيء ذاته ، بشكل آخر ، عندما
جعل الحرية ذاتها تخلق الحواجز التي تتألم منها . ولكن في كلا الحالين تحتاج

الحرية، كي تتكامل، ان تمتد ايدولوجية انقلابية، كي تشمر بمقاومة ما، او بحواجز تتجاوزها.

٤

جاذبية الايدولوجية الانقلابية لا تكن في ذاتها، لأن الناس الذين يلجأون اليها، ويحضونها ولاءهم وإيمانهم، يفعلون ما يفعلون لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه. هذا الوضع النفسي الذي تنشأ فيه الحركة الانقلابية يفرض عليها، بشكل تلقائي، ان تتركز على رفض المجتمع القائم، وان تعطي الدور الاول للرفض ذلك. جعل دوستوفسكي شيجلاف يقول: «لقد بدأت من حرية غير محدودة فوصلت الى استبداد غير محدود». هذه الحرية غير المحدودة التي يصفها شيجلاف هي الحرية التي تنطلق منها كل ايدولوجية انقلابية. انها الحرية التي تبرز في النقض العام الشامل الذي تبشر الايدولوجية به.

يرجع النبل الذي يميز الحركات الانقلابية على الرغم مما تحمله من قسوة وقطائع الى سحر الدعوة في تحرير الفرد تحريراً تاماً من النظام التقليدي. هذا التحرير الذي يتم في اطار علاقة جديدة مع الحياة، في اطار مفهوم انساني جديد، يرفع الانقلاي فوق الانانية اليومية المبتذلة، يجعله في مرتبة الآلهة، ويحمله الى الاعالي، أعالي الحقيقة الانسانية التي لا تعرف صفار الأهداف الضيقة المحدودة. برزت قوة الايدولوجية الانقلابية دائماً في قدرتها على توليد بفضاء عميقة للنظام المتسبع، ولأشكال الظلم والاستغلال والقلق التي تسوده.

لا تقتصر الايدولوجية الانقلابية في دعوتها على فئة اجتماعية، اقتصادية أو مهنية معينة، بل تتوجه الى فئة نفسية عامة تتألف من المتذمرين واليائسين الذين ضاعت جذورهم فاصبحوا في بلبلة وفوضى. يعاني هؤلاء وضعاً لا يعرف الالتزام، لأنهم يحبون في تناقض حاد مع المجتمع الذي يحيط بهم. نقض هذا المجتمع اذن بشكل قاعدة الايدولوجية.

تدل الدراسات الموجودة حول علاقة الأعضاء والاتباع بالأحزاب أو الحركات الثورية بوضوح ان الأكثرية الساحقة بينهم ينتمون للحزب أو الحركة لا بدافع الأهداف والمقاصد الايجابية ، بل بسبب الموقف الثوري السليبي ، وبسبب اللغمة الهدامة التي تدعو الى نقض النظام المتبع ؛ بيّنت دراسات كدراسات هوفر وألموند وكانتريل ذلك بوضوح .

الانحلال الوجود التقليدي شرط اساسي لقيام الانقلاب الكبير . ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تقف موقف المتفرج امام هذا الانحلال ، أو تتركه يأخذ مجراه الطبيعي ، بل تركز قواها وحيويتها على نقض تام للوجود ، وبروح شيغلافية ، تسعى الى تحرر تام من الماضي يقود الى بناء نظام جديد . ان كل ايديولوجية انقلابية تتميز بكثير من المظاهر التي تلوح غير واقعية أو منطقية ، ولكنها تجدد تفسيرها في الشوق الى التدمير الكلي ، لأن التدمير الكلي هو الشرط الأول لنشوء نظامها الجديد . الغاية من هذا التدمير ليست اعداد المجتمع للنظام الجديد فقط ، بل تثوير روح المجتمع والمجاهير ، الذي تجدد الايديولوجية فيه فعاليتها الانقلابية ، وكلما غار وامتد زادت الفعالية واشتدت .

تنشأ الايديولوجية عندما تسود المجتمع وضعية انقلابية حادة يدبّ الانحلال منها الى المجتمع الذي يمجز عن الاتساع لقوى اجتماعية تاريخية جديدة ، مما يحمل عليها الاول يتركز على نقض الوجود التقليدي ، لأن القصد الرئيسي منها هو تحرير القوى الجديدة من قيم ونظم وتقاليد ومذاهب تعثر حركتها ونموها . لهذا ، نرى ان الايديولوجية الانقلابية عادة تنشأ وتتمو وتتكامل مع قيام ونمو وتكامل الوضعية الانقلابية . هذه الخاصة ظاهرة عفوية وطبيعية في الايديولوجية الانقلابية ، إذ يجب تفريغ الصحن قبل تنظيفه . ان قصد الايديولوجية الأول هو تنظيف الوضع القائم من أمراضه وشروره ومساوئه ومتناقضاته ، فتركز جهدها كله في ذلك وفي تبرير ما تفعله .

تبرز حرية الانسان في تحرّره من القوى الاجتماعية التي تحوله الى جزء في

تقليد ، إذ كي يصبح حراً يحتاج الاعتماد على قوة كبيرة تستطيع ان تخضع هذه القوى . ليست القضية قضية حق في الحرية ، بل قضية وضع يستطيع الفرد ان يحقق الحرية فيه . يستطيع المفكرون من ناحية نظرية مجردة أن يكتبوا ويؤلفوا في حق الفرد بالحرية ، وفي ان الحرية حق من حقوق الفرد الأساسية ، ولكن الواقع الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو إن الانسان يتجاوز بالحرية القوى الطبيعية الاجتماعية التي تحيطه بآنية القاهرة ، ويصح تجاوزه ذلك بموقف ايدولوجي انقلاي . ان حرية الفرد ليست شيئاً ثابتاً خالداً يُعطى له مرة واحدة واخيرة ، بل شيء يتطور ويتبدل ، يفتأ ويزول قبعاً لأوضاع اجتماعية سياسية تاريخية .

فبدون ايدولوجية انقلابية أو وعي وجداني لهذه الايدولوجية ، ودون شكل من أشكال الوعي الثوري ، لا يكون هناك حرية بل عبودية . تؤجل التجربة الثورية في أطوارها الاولى قضية الحرية وأشكالها المجردة ، وتقدم عليها قضية التحرير ، فكان على جميع مدركات الحرية لذلك ان تشتق طريقها من عمل التحرير .

يجمع علماء الاقتصاد على القول بأن كتاب « رأس المال » لا يعبر عن مذهب علمي صحيح يستطيع ان يحابه الوقائع . نجاح الكتاب يحد تفسيره فقط في حدة واتساع الشر الذي رافق أطوار الثورة الصناعية الكبرى ، وفي حدة النقض الذي جابه هذا الشر . كتب تروتسكي يقول بأن الجماهير لا تثور باسم تخطيط او برنامج عام في إجراء تحول اجتماعي ، بل لأنهم يشعرون بقوة وحدّة بأنهم لا يستطيعون ان يتحملوا طويلاً أو لأية فترة أخرى النظام السائد . يعتمد قادة الطبقة او الحزب الثوري فقط برنامجاً معيناً . باستطاعتنا القول بأن قاعدة هذا البرنامج تلتأ ، في الواقع ، بنقض النظام المتبع ، وتفسير هذا النقض ، وتحليله وتبريره .

إن دعاة الحتمية العلمية او الاجتماعية من فلاسفة ومفكرين ، الذين ينكرون حرية الارادة ، يعمدون الى ذلك بصفتهم العلمية فقط « في كتاباتهم ، وفي

محاضراتهم وفي مناقشاتهم ، أما في سلوكهم العادي فيبدون وكأنهم يتميزون بحرية الإرادة ، يتفسرونك عن الأسباب التي دعتك الى موقف او رأي دون آخر ، يعاقبون ابناءهم ، يقررون علامات سيئة لتلامذتهم ، يقبلون بتجريم ومعاذرة المجرم الخ ... هذه كلها امور لا تنسجم مع الحتمية العلمية التي يدعون اليها . مشكلة الحرية هي ، في الواقع ، مشكلة كلامية او فلسفية وليست مشكلة حقيقية ، وهي تعود الى فوضى في معاني الكلمات ، أو بالأحرى الى قصور الكلمات عن التعبير الدقيق عن صياحي التجربة الانسانية .

ليس بإمكان مفهوم الحرية ، كأي مفهوم او مبدأ فلسفي أو اخلاقي آخر ، ان ينفصل عن الوضع الاجتماعي التاريخي الذي ينشأ فيه . فالحرية تتخذ اشكالا مختلفة تبعاً للأوضاع التاريخية الاجتماعية المختلفة . وهناك نماذج عديدة من الحرية تبرز في نماذج ثقافية سياسية مختلفة . فان نحن نظرنا الى الحرية كحرية انقلابية أمكننا القول بأن هناك أدواراً تولدها ، وبأن هذه الأدوار هي انتقالية أو ثورية ، وبأنها تعرف الحرية عادة بأنها تقمص الفرد في شخصية الايديولوجية الانقلابية والحركة التي تنبع منها ؛ بينما تنطلق الأدوار التي خسرت ثورتها وديناميكها الايديولوجي من الفرد في تحديد الحرية ، وتجعلها مترسخة في قدرة الفرد على اختيار حل بين حلول عديدة تواجهه حول ما يشغله من مواضيع . يكن ، هنا ، أحد الأسباب الاولى وراء الاتهامات والانتقادات المتبادلة بين اميركا والغرب عامة وبين روسيا من جهة ثانية . فاميركا والديمقراطيات الغربية لا تستطيع ان تفهم ان هناك شعوباً ونظماً تريد نوعاً آخر من الحرية ، والحكومات الشيوعية تأبى ان ترى في الحرية الغربية سوى مناورة شكلية بوجوازية لاستغلال الشعب .

يفترض الموقف الشيوعي ان ليس هناك من عبودية غير العبودية الاقتصادية ، وانه عندما تصبح جميع المنافع الاقتصادية ملكاً للمجتمع ، فإن الحرية الكاملة تتحقق ؛ ولكن اذا نحن اعتمدنا مبدأ النسبية التاريخية والمبدأ الديالكتيكي ذاته ، لرأينا ان ليس هناك من شيء أشد وضوحاً من ان الحرية

كانت دائماً تتحول بالنسبة للقوى الاستبدادية التي تزداد استبداداً في زمان أو مكان معين . تعني الحرية من ناحية حرية تحرراً من قوى استبدادية معينة ، تحرراً من شيء اعتبره الفرد في الماضي أمراً طبيعياً ، ولكنه أصبح ينظر إليه الآن كشيء مصطنع ، ويمانيه كمبودية ؛ ولكن إن صح وظهر المجتمع اللاتبيقي ، فإن مفهوم الحرية يخسر معناه لأن الواقع الذي تعتبر عنه يكون قد زال .

بدأت الديمقراطية الاشتراكية كردة فعل أو بالأحرى كنقض للديمقراطية السياسية التي رفضت تحقيق المساواة التي تفتت الديمقراطية بها . والديمقراطية السياسية بدأت كنقض للدعوى الذين يقولون بأن حكم أقلية وراثية معينة هو حق لهم ؛ لهذا نساءل عما تصير إليه الحرية في المجتمع الشيوعي اللاتبيقي إن صح وتحقق .

*

تنشأ الإيديولوجية الانقلابية بإعطاء مفهوم إنساني جديد عام يستطيع به الانقلابي أن يتجاوز الأشياء والوقائع والأحداث التي تحيط به ، وأن ينتقي بينها ، وأن يقيسها ، لأن المفهوم الانقلابي الجديد يجعله يتمكن من الوقوف خارجها أو فوقها .

يحد السلوك الانساني قيوده وسلاسله في الحدود البيولوجية التي ينبع منها ، وفي الحدود الطبيعية الاجتماعية التي تحيط به . فهو يخضع لها ، ويماشيها ويرجع إليها ولا يستطيع أن يتجرد منها . ولكن الموقف الانساني يتميز بما يتميز به ، لأنه يستطيع أن يحقق لذاته « الحرية » من هذه الحدود عن طريق إدراكها ولأنه يصطنع خروجاً منها فيلاحظها ويتفهمها فيه . ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون موحداً يعتبر عن ذاته في ابيولوجية جديدة ، لأن هذا وحده فقط يسمح للموقف الانساني بأن يعلو فوق واقع الأشياء والأحداث .

تبرز قضية الحرية الانقلابية في وضع خسر حدوده ، وجوده ، وتربطه ،

ووحده . يجد الإنسان نفسه آنذاك مضطراً لأن يخلق الوضع والجلاء في ما حوله . تنشأ الحرية الانقلابية هنا ، في خلق معنى وتجانس في وجود زال منه المعنى والتجانس . هذه الثورة على إعطاء معنى لأشياء لا تحمل في ذاتها معنى ، هذه القدرة على توليد تجانس في أشياء غريبة عن التجانس ، هي الحرية الانقلابية لأنها تعني أن الإنسان يستطيع أن يسود الأشياء مها كان صنيعتها ، وأن يتجاوزها مها كان خاضعاً لها ، وأن ينفصل عنها ويعلو عليها مها كان محدوداً بها .

ولكن بما أن إعطاء الأشياء معنى وتجانساً لا يصح دون موقف تاريخي عام يشملها بتفسير ما ، وبما أن خلق الوضع في الوجود الإنساني يستحيل دون فلسفة اجتماعية شاملة ، وبما أن الحرية الإنسانية تعني موقفاً وجدانياً واعياً يدرك فيه الإنسان التناقض الأليم بين إنسانيته والعالم الذي يحيط به فيحاول أن يجد حلاً لهذا التناقض ، فإن الحرية الانقلابية تعني ظهور ايدولوجية انقلابية .

نجد في كل ايدولوجية انقلابية وجين للحرية تلك ، مما حسب تعبير فروم ، « الحرية من ... » و « الحرية في ... » . ولكن كل ايدولوجية تبدأ في « الحرية من ... » أو في الدعوة إلى الحرية من النظام السائد ، من قيود وتقاليده وقيم ونظم هذا النظام ، غير انها في الوقت ذاته تدعو إلى تحقيق الحرية في وضع جديد بإمكان الفرد أن يحقق ذاته فيه . الفصل بين هذين الوجهين صعب جداً ، وكل تشييب للانقلابات خاطيء لأنه مها تركز النشاط الثوري على نقض النظام التقليدي ، ونقده وإلغائه ، يحدث ذلك باسم فكرة « أو صورة الانسان الانقلابي الجديد . وهذه الصورة ، رغم انها غامضة ، ورغم بعدها عن التباور في تركيب واضح المعالم ، فإنها هي التي توحى للانقلابي « بالحرية من ... » . « بالحرية من ... » كي تصبح ثورية « وجب عليها أن تمتد فتصبح « حرية في ... » . قد تفشل الايدولوجيات الانقلابية في اقامة الوجه الثاني ، كما نرى في جميع الايدولوجيات

الانقلابية ، ولكن ذلك لا يعني أن قدرتها على الامتداد في « الحرية من ... » ، ونفس النظام التقليدي كانت بعيدة عن « الحرية في ... » أي عن حدوثها في « الحرية في ... » أو في صورة انسانية ثورية جديدة ألهمتها « الحرية من ... » . لهذا فإن الايديولوجية الانقلابية ، في دعوتها الى الحرية من الماضي ومن قيوده وحدوده ، تربط بين هذه الحرية وبين صورة انسانية جديدة تضع لها معنى في امتدادها الايجابي . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً نرى أن الدعوة الى الحرية الفردية من النظام السائد كانت تعني دائماً أن تحقيق هذه الحرية سيقتود عفوياً الى تحقيق مصلحة عامة تتجاوز الفرد والمصالح الفردية ؛ فالفرد ، وان كان يعمل في سبيل حريته أو مصلحته الفردية ، تضبط السن الاقتصادية العامة حركته وتجعلها في خدمة مصلحة الكل وبروز المجتمع الجديد . ينطبق الشيء ذاته على الماركسية ، والنازية و الخ ...

ان حرية الانسان حرية أخلاقية يستحيل ان تتحقق بدون وجدان أدبي يصعب تحقيقه بدون موقف عقائدي ينزل منه منزلة « النفس » من الجسد . لا يستطيع الانسان ان يكون حراً إن كان عبداً لغرائز ومشاعر وتقاليد عيائه لا يعياها او يدركها ؛ تظهر حريته فقط إن هو ركز سلوكه في ايديولوجية انقلابية تجعل بإمكانه ان يتميز بسلوك منجم امام الحياة . ان حرية الانسان لا تعني حرية من القيود والحدود ، لأنها تقوم في القيود والحدود ، بيد أنها قيود وحدود تتبع من الداخلى الوجداني ، من داخل يتحد به وجدانياً . حرية الانسان ليست في تركيز سلوكه في ذات منفردة او مطلقة بل في نموذج جماعي انقلابي يتصل به اتصالاً ديناميكياً مباشراً .

ترى الايديولوجية الانقلابية أن الحرية هي قدرة الفرد على تحرير ذاته من المنافع والاعتبارات الفردية والترهات العامة التي تحول دون الكشف عن القيم التي يؤمن باطنياً بأنها تعبر عن معناه . هدفها ليس تمبير الفرد عن ذاته بشكل مستقل ، ولا الكشف عن قواء الخاصة ، لا ولا تحقيق غط فردي حيائي ، بل اندماج الفرد تماماً في موقف عقائدي انقلابي يتخذ لونه ويركز عليه جهده .

أكد دعاة الفكر الانقلابي الفرنسي مثلاً هذا المفهوم على الرغم من فردية الفكر الحادة ، وأدركوا جميعاً الحرية في هذا المعنى : في الانسجام مع الكل بشكل يهيء له أن يتحرك بانسجام وبدون أي تغيير من قبل أي فرد .

لذا ، ترى ان سومات قد أخطأ عندما حدد مبدأ الحرية في الاشتراكية البروليتارية او الشيوعية بالحرية الطبيعية ، لأنها تعني حرية الإنسان الطبيعي من القيود الخارجية التي فرضتها الحياة عليه مع الآخرين في دولة سياسية . لم تكن الحرية من القيود التي يتكلم عنها سومات مطلقة ، بل جرت باسم صورة انسانية جديدة ، باسم قيود جديدة يمنحها الفرد ولاءه ، كل ولائه ، ووجوده كل وجوده . لم تكن يوماً عدمية بل نشأت باسم ايدولوجية انقلابية شاملة تجاوز بها الانسان الأوضاع التقليدية وحقق حريته فيها . وجد ماركس أن الحرية تتحقق للانسان في المجتمع اللاتبعي فقط ، عندما يتحرر من الضرورة المادية ، فخرج بذلك عن اصالة الحرية الانقلابية . قد يحقق هذا المجتمع نوعاً معيناً من الحرية ، ولكنها لن تكون انقلابية ، لأنها لا تركز في تجاوز الحاضر في ايدولوجية انقلابية . وهذا ما قال به ماركس في مناسبات اخرى .

ليست الحرية مادة تجارية يمكن توزيعها على الناس ، فالحصول عليها يفرض حياة وجدانية ديناميكية مركزة ؛ وهذا أمر يتوفر لها في الايدولوجية الانقلابية . في هذا الاتحاد العميق بين الوجدان وبين فلسفة حياة انقلابية ، تتم حرية الانسان ، فتصبح حركته شيئاً ينبع من الداخل ، من ذاته ، وليس شيئاً يأتيه من الخارج ، ويمبر الامتداد الخارجي أو المكاني عن وجدان خلاق يحرم الفرد لأنه يصبح قوة تؤثر بدلاً من أن يكون واقعاً يتأثر بالقوى الخارجية .

الحرية لا تعني رفضاً صرفاً لكل قانون أو نظام ، لأن الإرادات الفردية ترتبط دائماً بأحداث أو وقائع خارجية لا حيلة لها بها . والحرية الصحيحة هي تلك التي ترفض ، ولكن باسم دنيا جديدة ، باسم نظام جديد . ان ما لا

يوجد شيء الى جانبه ، الى خارجه ، قبله أو فوقه ، يغيره ويؤثر فيه ، هو وحده حر دون سبب ، وعلى الاطلاق . رأى هيجل في هذا الخصوص أن المطلق وحده حر ، لأنه ليس هناك شيء خارجه يحده .

الحرية التي تنشأ في حدود الفكر فقط هي فكر مجرد محض كحقيقتها ، ينقصها المضمون الحسي في الحياة . انها ليست حرية حية ، بل مفهوم عن الحرية . لذلك ، كانت حرية أو استقلال الوعي الفردي فقط الطور الأول في تحقيق الحرية الأساسية الصحيحة التي يصل الانسان اليها عندما يترك حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم واعياً كل الوعي بأنه عالمه . حرية الفرد النهائية لا تناقض ولا الفرد لكل ايدولوجي ، بل تحقق ذاتها داخل هذا الكل وعن طريقه . لا يصبح الانسان حراً عندما يتحرر من الروابط الخارجية التي تمنعه من فعل ما يريد ، بل بمسي حراً فيعمل ويفكر تبعاً لارادته ، إن هو عرف فقط ماذا يريد وماذا يفكر ، ولكن باستطاعته أن يفعل ذلك عندما يوفق الى ايدولوجية يتطلع بها الى الأشياء والاحداث التي تحيط به فيضبطها ويوحد بينها .

كشف أندره جيد ، في مسرحيته أوديب وفي بطلها ، كيف أن الفرد ، عندما يرفض كل شيء يتجاوزه فيمطي الحرية الفردية المجردة المكانة الأولى ، ينتهي في فشل وخيبة تأمين . فهو انسان يفشل فشلاً ذريعاً لأنه حاول أن يكتفي اكتفاء تاماً في ذاته . نراه يمتدح لذلك ، بأن الحرية لا تكتفي بذاتها ، وأنها تهدم ذاتها إن لم ترتبط بمثال يتجاوز الأنانية والتعبير الذاتي . ونراه يعلن عندئذ أن انتصار الفرد يبرز في رفض الفردية ، وفي عام ١٩٣٥ ، نراه يؤكد أن كل كائن انساني ينحصر في نفسه كقصد لذاته يتألم من فراغ فظيع . لهذا ، كانت الايدولوجيات الانقلابية تنقض كل مفهوم ذاتي باطني عن الحرية يحمل منها قيمة ذاتية تتحقق في وجدان أو روح الانسان فقط . الانقلابي لا ينفصل عن العالم الموضوعي بل يحقق حريته فيه .

*

الحرية والروح الانقلابي وجهان لحقيقة واحدة . فالحرية نتيجة الروح

الانقلابي ، والروح الانقلابي يولد الحرية . ترتبط الحرية بمجز وانكاش حدود التقليد ، أو حسب تعبير كامو ، حدود « المقدس » في المجتمع . ان مجتمعاً يسوده التقليد أو « المقدس » هو مجتمع لا يعرف الحرية ، والمجتمع الذي يتحرر من التقليد أو « المقدس » هو المجتمع الذي يعاني نشوء ايدولوجية انقلابية جديدة تدوس على التقليد وتمزق المقدس . فالحرية والايديولوجية الانقلابية إذن تسيران جنباً الى جنب . لا يمكن للحرية ان تتحقق ، كما شرح كامو ، في المجتمع البدائي أو مجتمع الانكاس مثلاً ، لأن حدود المقدس تشمل شمولاً تاماً ، وهي قوية عميقة الجذور لا تترك للفرد منفذاً الى الشك ، ومن الشك الى الايديولوجية الانقلابية . لا تبرز المشكلة الانقلابية أمام هكذا انسان لأنها وجدت حلاً نهائياً في التقليد ، ولأن المقدس قضى على امكان ولادتها بجواب شامل أجاب به مقدماً على الاستفهام أو الشك الذي يقود اليها .

فإن خلا المجتمع التقليدي الذي يخضع لتقليد عقائدي ثابت من المشكلة الانقلابية فلأنه مجتمع يعتمد جهازاً من الأجوبة النهائية على قضايا الانسان الأولى التي يقود ظهورها الى الشك ، فالحرية ، والثورة ، فهو مجتمع خالٍ من المشاكل الأساسية والمتناقضات الكبرى التي تقود ضمير الفرد ووجدان المجتمع في هذا الطريق . ان علامات الاستفهام والتساؤل والشك تفقد معناها ، والأسطورة تسود العقل . إن التحرر من التقليد يشكل الخطوة الأولى نحو الانقلاب ، لأن الفرد خارج التقليد يتحول الى التمرد أو بالأحرى ، يجد معناه في التمرد ، لأنه الشرط الأساسي الذي يقود الفرد الى موقف انقلابي . ولكن الخروج على التقليد يصبح ممكناً عندما تكون قوى التاريخ والاجتماع قد أضمت تركيبه وأصابته بالانحلال . عندئذ تظهر الايديولوجية الانقلابية التي تحقق حرية الفرد .

على اي نقاش أو تحليل لمشكلة الحرية أن يتم ضمن تركيب أو دور تاريخي معين ، وبالنسبة لأشكال من الديالكتيك أو الصراع الاجتماعي محددة . المأخذ الاول الذي يمكن توجيهه الى المفاهيم البورجوازية للحرية يبرز في تجريدتها

وفي شكلتها ، أي في فقدان العلاقة التاريخية مع اوضاع وتحولات التاريخ . هذا ، على الرغم من ان مفهوم البورجوازية في الحرية ، أثناء تصميمها الثوري ، كان مفهوماً إيجابياً فعالاً من ناحية سياسية اجتماعية ، لأنه لعب دوراً تحريراً أساسياً في تنظيف المجتمع من العلاقات الاقطاعية والتقليدية والدينية البالية . عالج مونتكسكيو هذه الناحية آنذاك ، فذكر أن الحرية في السياسة لا تعني ما يقوله الخطباء والشعراء ، فهي تعتبر عن علاقة فقط ، ولا يمكن ان تصبح اساساً لقياس مختلف النظم السياسية . فالدولة الشعبية هي حرية الطبقات الشعبية والفقيرة من عبودية الأغنياء والأقوياء ، والملكية هي حرية الكبار وعبودية الصغار .

لا تحرر الحرية الفرد من كل شيء . ذلك ما يحيلها الى كلمة جوفاء دون معنى ، وهي ، في تكاملها على الأقل ، ذات علاقة رثيقة بالمطلق الذي يخلقها والذي تركز عليه كقاعدة . انها تحرر من الواقع وخروج على الواقع يتم للفرد عن طريق موقف انقلابي يتجاوز فيه واقعه ، ينظر اليه من فوق ، يعلو عليه ، يربط بينه وبين دنيا مقبلة غير موجودة ، ويستطيع ، بالارتباط بها ، ان يتجاوز حدوده الزمانية والمكانية التي تقيدته وتستعبده . الحرية الأصلية هي حرية انقلابية تنشأ في حدة ارادية عميقة ، تحفز جميع امكانات الفرد على بلورة العالم الخارجي في صورة إنسانية عامة ، وهي تظهر في الأوضاع الثورية الانتقالية ، لأن الانسان ، في تلك المراحل ، يحس بأن الأوضاع السائدة تحد نشاطه وامكان الخلق عنده فتشعذ ارادته وتدفعها الى تحقيق ذاتها في حياة اكثر عمقا ، وإثراء . يكشف الانسان عن حريته ويعانيها في أعق جذورها ، ليس على طريقة كالمو ، أي أمام الموت ، بل أمام امكان تجاوز أوضاعنا وفرض صورة جديدة تقرضها ارادتنا على الحياة . وهي ليست كما يصفها شوبنهاور ، في رفض العمل ، بل هي العمل ذاته ، أو بالأحرى ذلك النوع من العمل الذي يُقبل على الحياة ، يحرب تحويلها وتغييرها لأنه يرى في تغييرها وتحويلها تأكيداً لذات الانسان وسيادته .

ان الانسان عبد الأوضاع التي تحيط به ، وكائن يعيش في اكثرية الساحقة وفي اكثرية ظروفه واوضاعه في عالم من الصغار النفسي الانساني ، وهو في تغير دائم لا يثبت على حال ، لا يؤكد ذاته وارادته الا في القليل النادر . ولكن معاناة هذه الأوضاع تقود في فئة قليلة على الأقل ، الى نوع من التمرد ، وبالتالي الى خلق حل من الحلول يتخذ صفة ايدولوجية انقلابية . تدفع المعاناة الواعية الانسان دفعا شديداً الى التفتيش عن طريق ينحو بها . نقطة الانطلاق في الحرية هي ان نحس بعبودية الأوضاع واستعبادها لنا كما ان العنصر الأساسي في كل تجربة انقلابية هو الحرية او الشوق الى الحرية . وكي نحس بعبودية الأوضاع يجب أن نعي صورة عالم ينقصها ؛ ولكي نتشوق الى الحرية يجب أن يكون هناك عالم آخر يدعونا الى الاتحاد به ومحفزنا الى الحرية . قاعدة الايدولوجية الانقلابية هي الايمان بأن لانسان يستطيع ان يحقق حريته من هذه الأوضاع . لهذا كان « الانقلابي » و « الحرية » وجهين لمسمى واحد أو حقيقة واحدة . فشكلة الانقلابي الأولى هي الحرية ، والانسان يصبح انقلابياً فقط عندما يشرع بالشعور بأنه ليس حراً .

إن الشوق لهذه الحرية التي لا تعرف الحدود في نقضها للنظام السائد هو ، في الواقع ، أمر مخيف . ففي رأي فروينوس نعرف أن الحرية الجديدة تعني تغييراً في العبودية ، وان غبطة التحرر من الضرورة ان تحمل في ذاتها بذور عاطفة أخرى ، الشوق لعبودية جديدة . ان التمرد الانقلابي الصحيح لا يجد معناه في تمرد صرف ، ولكن في تمرد يعبر عن ذاته بقبول قيم وواجبات توجه وتقود التمرد ، فتجعل من هذه الحرية حرية انضباطية . فكما أن التقاليد السائدة لا تقود الى الحرية ، فان تدميرها لا يشكل هو الآخر الحرية الصحيحة ، إذ إن خسر طابع الحقيقة كل شيء ، وان تحول العالم الى فراغ أو مجموعة من الأحداث لا يسودها نظام ، فإن كل شيء يصبح أمراً مسموحاً ، لأننا بحاجة الى مقاييس عامة اذا رغبتنا في قياس الاشياء والربط بينها ، والمقاييس العامة تعني حداً للحرية الصرفة . فإن فقد المجتمع حدوده وتقاليد يصبح في فوضى ،

والفوضى لا يمكن أن تكون حرية ، لأنها رق وعبودية ، ولأنه ليس من حرية ممكنة الا في حدود نظم وقيم تفصل بين المسموح والمنوع ، بين الخير والشر . يمي النظام قاعدة الحرية ، وعالم دون نظام هو عالم يخضع للفوضى ، وعالم من هذا النوع هو عالم لا يطاق . فعندما يصبح العالم في وضع لا يمكن لأحد فيه أن يدل على الحدود التي تفصل بين الفث والسمن ، بين الفاسد والباطل ، تنطفئ اضواء الحرية وتسمى الحرية فوضى ثقيلة الوطأة . تعطي الايديولوجية الانقلابية حرية تنكر هذه الفوضى وتتجاوزها في مقاييس جديدة أو نظام جديد .

كان رابليه دائم التهمك « بقرود » القرون الوسطى التي لا تعرف غير التقليد ، دائم السخرية من خرافاتها واقاصيصها وفلسفتها وطهارتها ، يدعو الى تحرير النساء والرجال من تلك الأضاليل . وكانت قصته ، دير تيلم ، تدور ، في الواقع ، حول دير علماني شديد العلمانية مفتوح للجنسين ، مكتوب على بابهِ « اقبل ما تريد ... » . قد تكون تلك المباشرة ضرورية جداً في الطور الأول من أطوار الايديولوجية الانقلابية ، تهيم الطريق وتمهده أمام ظهورها بما تؤكده من نقض مطلق للنظام التقليدي . ولكن يستحيل على حرية كهذه أن تستمر في هذا الطور ، لأن ديالكتيكها اخاص يقودها بشكل عفوي الى تبلور في الايديولوجية الانقلابية التي توجهها ، وتقودها ، وتمطيها الزخم الكافي في تأكيد ذاتها .

تشكل حرية الفرد من قيود وتقاليده وحدود العالم السائد الخطوة الأولى التي تدفع منها الايديولوجية الانقلابية بمنطق داخلي صارم . فالحرية من هذا الوجود التقليدي الذي يريد الانقلاي تحطيه وتحويله هو العنصر الأول في الايديولوجية ، والشرط الأول من شروط ممركتة مع الوضع السائد . أما تحديد العلاقة بين بروز التمرد الانقلاي أو تكامل هذا التمرد وبين درجة الحرية التي يجب أن يحققها الفرد من قيود وتقاليده العالم الخارجي فأمر عسير . ولكن يمكن ، على الأقل ، ايضاح العلاقة فيما يلي :

أولاً : ان الحرية الانقلابية لا يمكن أن تبرز في الفرد دون أن يحقق حرية ؛
نسبية على الأقل ، من العالم التقليدي . فهناك تفاعل مستمر بين الاثنين ، قد
يبدأ باعتناق الفرد لإيديولوجية انقلابية ينتقل منها الى نقض العالم الخارجي ،
أو قد ينقضه أولاً بشكل سلمي صرف ، ثم ينتقل منه فيما بعد الى انقلابية
إيحائية ، عندما يوفق الى إيديولوجية انقلابية تطمئن إليها نفسه المتمردة .

ثانياً : تصبح الحرية من العالم الخارجي ممكنة في بروز أوضاع وظروف
تاريخية اجتماعية معينة ، فنزع عن تقاليد وقيم وحدود ذلك العالم قداستها
ومنعتها وقوتها . وبذلك تعلن « ضمناً على الأقل ، تقسّمه والحلّاله .

ثالثاً : ترتبط درجة الحرية الانقلابية بدرجة الإفلاس الذي يُصيب الوجود
التقليدي بسبب الأوضاع والظروف الجديدة أو ، بكلمة أخرى ، بسبب
التحولات الجديدة التي تنفي تقليده وتركيبه وقديسته .

رابعاً : ازدياد أو انساع نطاق أو إمكان النقض الانقلابي أو الحرية من
الوجود التقليدي يزيد ويوسع من إمكان الإيديولوجية الانقلابية .

خامساً : التبشير بنقض وتدمير الوجود التقليدي هو قصد الإيديولوجية
الانقلابية الأولى ، ولهذا نراها تقبل أية معونة تأتيها في هذا الخصوص ، حتى
وإن كانت من قبل هيئات أو حركات أو اتجاهات تختلف معها من ناحية
سياسية أو عقائدية . فهناك عنصر قرابة بينها وبين جميع الذين يحاولون
الخروج من الوجود التقليدي أو تهديمه .

سادساً : التبشير بالحرية الانقلابية أو ظهور النقض الانقلابي أمر غير ممكن
في مجتمع ينكر الجديد ، وتساعد أوضاعه فيما يفعله ، لأن النقض الانقلابي ،
يعني ، كما رأينا ، الجديد الذي يخرج عن التقليد . ولكن المجتمعات التي تحقق
سيادة ثامة على أوضاعها غير موجودة خارج المجتمعات البدائية ، أما في
المجتمعات الحديثة فلا وجود لها ، وهذا يعني أن الحرية ، أو المواقف الانقلابية

ظاهرة طبيعية في تلك المجتمعات ، وأن اعتبارها طبيعية يزداد بازدياد تطور وتقدم المجتمعات .

سابعاً : عندما تملن الايديولوجية الانقلابية موقفها الذي يدعو الى الحرية من الوجود التقليدي ونقضه تلقى ولا شك خصاماً كبيراً او عنيفاً ، ولكن إن كانت الاوضاع السابقة قد تحققت ، فان الخصام ، مهما اشد ، يمجز عن مقاومتها أو الحد من اتساع ما تدعو اليه من حرية ونقض .

ثامناً : تدل وقائع التاريخ ، أو بالأحرى التجارب الانقلابية في التاريخ أن النظم المتبعة والطبقات التي تعبر عنها لا تلتنبئ الى مخاطر النقص الانقلابي ، إما لأن النتائج لا تكون واضحة ، وإما لأن الأقليات والنظم السائدة قد خسرت الحيوية التي تهوؤها للصراع أو الكفاءة على الاستدلال على المخاطر قبل حدوثها . كان هذا النقص ينمو برعاية الأقليات والنظم التي يدعو الى السخريه منها والتمرد عليها . لا خوف على الحرية الانقلابية إذن عندما تم ولادتها ، لأن الأوضاع التي تحبل بها هي التي ترعى أمرها وتساعد على نموها حتى تحقق ذاتها في الواقع .

*

عندما ينشر مفكر كتاباً ، أو عندما يخلق موسيقار سيمفونية ، فانه لا يعاني في ابتداء الأمر أي ضغط خارجي يفرض عليه نوعاً معيناً من الانتاج ، لأنه يتمتع آنذاك بكل ما يفييه من حرية ، ولكن ما ان يأخذ انتاجه في التحدد ، وفي اتخاذ شكل معين حتى تتكشف حدود حريته وتضيق ، أي انه يستهلكها في عملية الانتاج ذاتها . ففي ابتداء الأمر ، يواجه الفنان أو المفكر نطاقاً واسماً من الامكانيات يستطيع ان يسرح ويمرح ضمنه بحرية ، ولكنه لا يلبث أن يعين تدريجياً نوع الانتاج الذي يريده ، وهكذا يصبح خلقه محدوداً ومحتوماً . وهكذا ايضاً أمر المواقف الانقلابية في التاريخ التي تلتقي بين امكانيات انقلابية متعددة ايديولوجية معينة تلبسها كطريق لبناء وجود جديد ،

ولكن ما ان يبدأ هذا الموقف بتحقيق ذاته وبنسائه نظمه حتى يُصبح الفرد تدريجياً فرداً محتوماً ومحدوداً .

يقول برانتانو بأنه من غير المنطقي اعلان لاحتمية الانسان ، لأنه يشكل جزءاً في كون كل ما فيه يخضع للحمية . ولكن مفهوماً من هذا النوع وإن اقنع عقلياً ومنطقياً ، يمجز عن بلورة أنفسنا ، لأن تجربتنا الباطنية المستمرة تلوح وكأنها تلقننا دائماً أن افكارنا غير محدودة أو محتومة من الخارج ، وأنها من خلقنا . القول بأن كل شيء خارجنا ، في الكون المادي ، محدود ، لذا فكل شيء في داخلنا ، في العالم الفكري الوجداني ، يجب ان يكون محدوداً أيضاً ، قول يتنافى سيكولوجياً مع التجربة الذاتية الوجدانية التي نعانينا جميعاً .

كان فلاسفة القرن الثامن عشر أنبياء الحرية وحقوق الانسان . الأمر واضح لا خلاف فيه . غير أن ما يجب التنبيه اليه هنا هو انشغال اولئك الفلاسفة بفكرة الفضيلة التي كانت ، في الواقع ، تعني تقيداً بالوحدة الاجتماعية التي بشروا بها ، وكيف أنهم رفضوا ان يروا أي تناقض بين الحرية وبين الفضيلة . كانت مطابقة الحرية للفضيلة والمقل أعز المبادئ في فلسفتهم .

فهل يمكن للحرية الانسانية ان تتفق وتلتجم مع غلط وجودي واحد يستثني كل ما يعارضه ؟ هل يمكن وهكذا غلط أن ينسجم مع الحرية ، وإن كان يدعو الى اكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ؟ . أشارت الايديولوجية الانقلابية ان لا شك هناك بالأمر ، وخصوصاً عندما كانت تبرز قيمها او سلتها - كما نرى في الايديولوجية الليبرالية مثلاً - ليس كقيم وسن خارجية تتقدم على الانسان او تخرج عنه ، بل كجزء من عقله وطبيعته .

ينطبق القول على كل ايديولوجية انقلابية تدعو الفرد الى الايمان بمقاييس موضوعية عامة . هذا لا يناقض حرية الفرد لأن المقاييس تعبر - في الايديولوجية - عنه ، أو بالأحرى تمنح ذاتها كتمبير عن معناه وقيمه ، ترمز

الى ذاته الحقيقية ، الذات الأحسن والأعلى ، او الى صوته الباطني كما يقول روسو . لسنا بحاجة هنا الى اجراء مصالحة بين الحرية وبين مقاييس أو سنن موضوعية ، لأن اصاله الحرية لا يمكن ان تتحقق للفرد من دون ايمان بنوع من أنواع السنن والمقاييس تلك . فالفرد يتحول ، بدونها ، الى ريشة في مهب الريح ، فريسة كل حادثة من أحداث التاريخ . لذا وجب ، على العكس ، اعتبار الحرية الفردية المجردة التي تتركز على ذاتها موضع ريبة لا يصح الاطمئنان اليها في بناء ذات الفرد وتحقيق تحرره التام .

يقترن ظهور الايديولوجية الانتقالية دائماً بمأس انسانية ، والتضحية بالحرية الفردية المجردة هي من أولى هاته المآسي . ولكنها حرية المناوئين والاختصاص ، حرية الذين يحملون مفهوماً عن الحرية آخر ، لا حرية المؤمنين الانتقاليين . فالايديولوجية هي التي تمنح الانسان حريته ، وفي ولائه لها ، يجد الحرية لانه يستطيع ان يتجاوز بها حدود التاريخ التي تحيط به وتجمد حركته . ففيها يعمل الانسان على وضعه ويسمو فوقه ، ومن ثم يرتد اليه يعمل ويؤثر فيه بدلاً من أن يكون مطية له يسير بركابه دون ان يأتي بحركة .

رأى كثيرون ان الحرية هي احترام رأي الغير ، والاعتراف بتعدد المواقف السياسية او العقائدية ، وهي امكان الشك ، وامكان ارتكاب خطأ ، وامكان البحث والاستقصاء العلمي ، وامكان التلغظ بـ « كلا » وامام أية سلطة أدبية ، فنية ، فلسفية ، او حتى سياسية . لا شك ان هذا التحديد واقعي لان هناك أوضاعاً يبرز فيها هذا النوع من الحرية ؛ ولا شك أيضاً ان هذا التحديد هو من حق كل مفكر يقدمه بشكل مثالي حول مجتمع يود نشوئه . ولكنه دون شك لا ينطبق على الحرية الانتقالية كما تطالمنها في الايديولوجيات والحركات الانتقالية . فهذه الحرية تستثني ذلك الامكان .

يفترض الامكان ذاته ، في الواقع ، مقياساً عاماً يشمل مظاهر المجتمع ،

وبروز المقياس يعني استثناء أخرى نافية لها . ان فكرة الانسان ، ككائن حرّام لا تبعاً لوجوده او عدم وجود قوى خارجية تحدّه وتقيده ، هي تعبير خاص بهذا العصر الذي رأى انتصارات علم احصائي وكثي ؛ وهو لم يكن مثلاً مفهوم القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر الذي أدرك مشكلة الحرية على نحو آخر ، قرأى ان حرية الفرد تؤمن فقط بتحريره من القيود والقوى اللاعقلانية ، وبسلوكه تبعاً للنظام العقلاني . تجعل الحرية في الايديولوجية الانقلابية الانسان يشارك في صراع بطولي لتحقيق نظريته الى العالم وهو يحقق حريته في هذا التعبير عن ارادته ، ولا يشعر بأي تقييد لحريته لأن الايديولوجية ، بما تقرضه من تضحية وصراع ، هي شيء يفرضه هو على ذاته ، أو يشكل جزءاً من تلك الذات .

التفريق بين حرية الفرد والمجتمع ، أو بين حرية الأول وحاجات الثاني أمر مغلوط لان الاثنين لا يتأيزان . فالفرد ، ضرورة ، جزء من المجتمع والمجتمع جزء من الفرد يعتبر عن ذاته في ضمير الفرد . فتحديد الحرية لذلك يجب ألا يقف عند الوجه الفردي في الشخصية ، لأن الحرية لا تعني حرية الفرد من المجتمع ، بل حرية الفرد في المجتمع . ان الحرية الصحيحة هي ظفر وانتصار منازع الفرد الاخلاقية على ميوله وغرائزه الطبيعية البدائية ، وقبول واجب أدبي أخلاقي ، وضبط الأهواء الماطفية والأثانية بشكل من اشكال الواجب ، وهذا ما يتوفر لها عندما تتخذ شكلاً انقلابياً .

ان الحرية غير الانقلابية ، وحرية الاختيار غير المحدودة في الغرب ، تولدان قلقاً وحيرة وخيبة ، أما الحرية الانقلابية حيث تمتد الايديولوجية الانقلابية الى كل شيء وتتقف الفرد في شق مناحي الحياة ، فهي حرية تجرد تمريراً لها ، في اصلاح وانهاء المجتمع وتقدمه ، وفي سيادة الطبيعة ، وفي الولاء للايديولوجية . يجد الانسان هنا ، كالانسان السوفياتي أو النازي مثلاً ، في حريته السياسية والفكرية المحدودة شيئاً لا يحده الغربي في حريته غير المحدودة ، وهذا أمر يجعل قبوله بالحرية السائدة واضحاً ويمطيه تبريراً انسانياً .

الحرية الصحيحة هي ، في الواقع ، الحرية الانقلابية لأنها وحدها تعبّر عن حقيقة الإنسان وضرورة تجاوز هذه الحقيقة لذاتها . يمكن القول ، إذن ، ان اصالة الحرية لا تعبّر عن ذاتها في الحرية الحالية السائدة في الغرب لأن الغرب يحيا في جو جمود من ناحية روحية عقائدية ضاعت فيه الآفاق البعيدة ، فتحول الى حاضره يعيش فيه ويحتّمه . لا يعبر هكذا وضع ، على الأقل ، عن أعلى درجات الحرية ، لأنه لا ينطوي على معنى التحويل والتجديد على صعيد اخلاقي عقائدي ، حيث تجد الحرية جذورها الصحيحة . الحرية التي تبرز في الحاضر لا تعرف معنى الحياة الجديدة ، وتكتفي بالتكيف مع الإطار العقائدي المتبع . اما الحرية الانقلابية ، فانها تعبّر عن موقف ديناميكي حاد يحاول بناء مجتمع جديد وتغيير وجه العالم . فهي ليست حرية الاختيار أو الاقتراع ، أو الاتجاه بمنة ويسرة ، ولكنها مساهمة فعّالة في تغيير وجه الانسان .

*

ان العنصر الاول الذي تتركز عليه الايديولوجية الانقلابية هو النقض . يفترق التاريخ الانساني ، في رأي هيجل ، عن التاريخ الطبيعي بالحرية ، وهو لا يظهر للوجود الا بولادتها . يعتمد العالم الانساني على العالم الطبيعي ، ولكن تظهر بين الاثنين هوة سحيقة ، هي من صنع الحرية ، الحرية كمنقض ورفض . تكن هنا القدرة السلبية التي تنطوي عليها في فصل ذاتنا ، وفي تركيزها على علامة استفهام . الحرية الانسانية ليست حقيقة معطاة ، أو حقيقة طبيعية ، وليست ثمرة عفوية عياء ، بل نتيجة القابلية في الانسان ، التي تجعله قادراً على النقض والرفض ، التكرار والتجديد ، القابلية التي تشكل الجوهر الأساسي في كل نشاط روحي اخلاقي اصلي ، القابلية التي تعبّر عن ذاتها في قبول الانسان للموت قبولاً ارادياً . فالانسان الذي لا يستطيع ان يرفع نفسه في ظروف معينة الى وضع يفتح فيه لهكذا قبول ، كضرورة قد ترافق الشكل الممين من النقض الذي يتخذه ، يصبح عاجزاً عن بلوغ مراقب حقيقته الانسانية العليا . الحرية الانقلابية في هذا المعنى ، هي أننا استطعنا ان نتحرر

من ميولنا ، ومن مشاعرنا ، ومن جميع اهواء كياننا الطبيعي ، أي من كل ما يجعلنا جزءاً من الطبيعة او الحيوان . يمس وجودنا وجود شيء طبيعي ، طالما اننا لم نحقق الانفصال ذاك ، الذي يتحقق بقوة النقص الانقلابي ، أي بالحرية . مهمة الحرية الانقلابية تترسخ في تحرير الفرد من حدود وجوده الفردي .

ان الحرية ليست في التأمل بالعالم دون الانضواء تحته ، أو دون التزام موقف معين تجاهه ، انها في العمل ، وفي العمل الثوري الذي يسمح بتحرير الانسان من الحاضر او الواقع السائد ، لأن يفصله عنه ويرفعه فوقه ، وهي تتكشف لنا في ذاك العمل لأنها تقترن به . انها قدرة الانسان على التزامه ، فيبني الخارج والمستقبل ، وليس في فضيلة باطنية مزعومة 'ترجيح من الاوضاع التي تلازمه باعطائها معنى .

يعاني الانسان الحرية في تمرد على الخارج ، ويستطيع ان يتمرد على الخارج باعتماد موقف انقلابي . نرى في فلسفة سارتر ذاتها أن تقيض الحرية الاماسي ليس الضرورة ، بل الضغط الخارجي . فأن يكون الانسان حراً ، يعني من ناحية سلبية ان لا يعمل تحت ضغط . ولكن العمل الانقلابي ضمن ايدولوجية انقلابية يستثني كل ضغط ، لأن انقلابية الايدولوجية تعني في موقف الانقلابي الذي تبناها ان الايدولوجية أصبحت جزءاً من وجدان الفرد .

وجد كثيرون ، من روسو الى سان اكروبري ، أن حرية الفرد تبرز في خضوع الارادة الفردية للارادة العامة . فالحرية ليست في الاستقلال ، ولكنها في الولاة التام لقسر معين . ولكي يكون القسر أصيلاً يولد اصاله الحرية ، يجب ان يكون قسراً باطنياً ، ويجب على الفرد ان يتمكن من رفضه . فالحرية إذن هي التحرر من اي قسر خارجي ، أو أي قسر لواع تقليدي ، والارتباط بقسر زبيده لأنه الوحيد الذي يكتننا من الصيرورة . انه قسر غير منظور لأنه ينبع من أعماقنا الوجدانية .

هو القسر الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه أو توليده . فليس من حرية دون عمل ، ولكننا لا نستطيع ان نتكلم عن الحرية قبل ان نحدد موقف الانسان امام الكون مسبقاً . الحرية الانقلابية هي إذن مشكلة الحدة التي تتغلغل فيها الايديولوجية الانقلابية الى وجدان الفرد ، وليست مشكلة الحدود التي تتخذها أو الصعيد الذي تعمل ضمنه .

الحرية هي سيادة العالم الخارجي طبيعياً كان أم اجتماعياً . انها في قدرة الانسان ان يعلو على العالم وينظر اليه من الخارج ، من عل' ، فيعطيه معنى أو يكشف فيه عن معنى يحقق الصورة التي 'يريدها' . انسانية الانسان هي تقدمه في سبيل الحرية ، ولكن حرية تستثنى من دنياها المقدسة كل فرد لا يستطيع ان يتحرر من قيود وأغلال ما يحوطه من وسط خارجي . يستحيل هذا التحرر بدوره بدون موقف انقلابي . فالحرية تنشأ في أدق أشكالها في تعمص الفرد لايديولوجية انقلابية .

الحرية موقف اخلاقي ادبي ، والموقف الاخلاقي يعني الارتباط بحقيقة خارجية ، لذا كانت الحرية تجرد ذاتها في هذا الارتباط وليس بموقف سلبي تتخذه تجاه أي نوع من أنواعه كما يريد بها بعض المفكرين والفلاسفة . الحرية في هذا المفهوم تفرض الارتباط مع الخارج ، الارتباط الديناميكي الذي يجعل من موقف الفرد موقف سيادة على الخارج . انها لا تدعو الى فصله عن المجتمع ، بل الى تحويل المجتمع بما يناسب مع إيمانه وقيمه .

قد تكون السلسلة الطويلة من نقدة الوجدانية الهيكلية التي تبدأ من بالينسكي ، وكياركجارد ، وهرن ، وماكس شتارتر الخ ... على حق في التنبيه الى النواحي الشخصية في فلسفة هيجل ، وقد تكون ضرورية في تنبيه الانسان الى ذاته وارجاعه من الخارج الى حياته الوجدانية الفردية . ولكنها لا تستطيع أن تؤكد أن حرية الفرد تترسخ في صراع ذاتي صرف مع العوامل والقوى الخارجية الشخصية ، لأن الفرد يجد نفسه دائماً منضوياً

داخل وضع انساني يُلزمه ببعض المواقف الانسانية دون الأخرى . فهذا الصراع ، كي يُصبح ممكناً فعلاً ، يفترض حقيقة خارجية تتجاوز بها الذات ذاتها . فالصراع ليس بين أفراد منفصلين عن بعضهم وعن الخارج ، ولكنه بين أفراد يحاولون الاتحاد مع بعضهم ومع الخارج ، بالرجوع الى حقائق انسانية او مفاهيم وجودية مختلفة . ليس الصراع الانساني الصحيح ذلك الذي يحدث بين الانسان كذات منفصلة وبين الضرورات الخارجية ، بل هو الذي يجعل الانسان يقاوم الخارج ، ويحاول ان يفرض ذاته عليه فيحدده وبعطيه معناه لأنه انعكاس واع لقوى تاريخية اجتماعية يرى ان خير وسيلة في إخضاعها ، وتطويرها ، وضبطها ، وتجاوزها ، نشوء ايدولوجية انقلابية .

يقدم مالنواسكي في كتابه « الحرية والحضارة » أحسن دراسة انثروبولوجية حول الحرية . أما الفكرة الرئيسية التي يدور عليها البحث فهي استعالة تحليل هذا المبدأ أو مناقشته خارج التركيب الاجتماعي الثقافي ، لأن كل حرية هي ، أساساً ، حرية ثقافية اجتماعية . ولذا فأي تحديد لها بشكل فردي يكون تحديداً مغلوطاً ، لأن الحرية هبة من الثقافة . يجمع هذا التحديد مالنواسكي ببواز الذي كتب بأن الشخص الذي يشعر بالانسجام تام مع ثقافته هو حر ، ويشعر بأنه حر . حاول مالنواسكي التهرب من هذه النتيجة بالتفريق بين « قسر أصيل » وبين « قسر مرتجل » ، ولكنه بدا مفتعلاً غير مقنع ، غابته الخروج من مأزق يضعه فيه ، وهو الليبرالي الديمقراطي ، التسلسل المنطقي للمفهوم الأساسي الذي عيّن الحرية فيه .

لا شك أن الحرية تستحيل دون وجود الفرد في مجتمع ما أو تفاعله مع ثقافة معينة ؛ هذا لا يعني أن الحرية هي الانسجام التام مع المجتمع أو الثقافة ، لأن الانسجام يجعل الفرد جزءاً من الطبيعة الخارجية ويحول له الى شيء قريب من النبات أو الحيوان . إن المجتمع ليس خلية ثابتة جامدة كخلية النحل ، بل حركة مليئة بالتحولات والمتناقضات المتتابة ، والحرية الصحيحة هي التعبير عن التحولات الجديدة التي يتمخض عنها المجتمع ، وهذا يعني بدوره بروز مواقف

ايدولوجية انقلابية تعبّر عن التحولات الجديدة . تلك المواقف هي الأداة التي يحرر بها الفرد ذاته من القوى المادية الحتمية التي 'تحيط به' .

إن كثيرين من المفكرين يابون إلا أن يربطوا الحرية بالدين لأن الحرية، إن استقلت عن الدين، تتجرد، في منطقتهم، عن معناها . وكثيرون استقوا هذه النظرية عن المفكر الفرنسي دي توكفيل الذي جعل منها مبدأ أساسياً في فلسفته عندما اعتبر أن الأمم التي لم تتعود أن تضبط عواطفها وتسيطر على ذاتها عن طريق الدين هي أمم غير مهيأة للحرية .

قد يكون ذلك صحيحاً عند ولادة الدين ، لأنه يشكل آنذاك ايدولوجية يتجاوز بها الفرد حدود وضعه ، وبذلك يتحرر منه ، ولكنه قول لا ينطبق على الدين بالشكل الذي أراده توكفيل ، على الدين في القرن التاسع عشر أو كما هو في القرن العشرين ، لأن الدين كان قد تحول الى جزء من الخارج ، وانهار وتفكك ، وخسر بذلك كل قوة على توليد الديناميك الأخلاقي في الفرد .

الانسان في العالم الخارجي ، أو كجزء منه ليس حراً ولا يعرف شيئاً يُدعى بالحرية ، ولكنه عندما يحاول تجاوز حدود الواقع الخارجي يستطيع أن ينصرف الى الحرية . ترمم الحرية الانقلابية التي تنبثق من ايدولوجية انقلابية صورة عالم جديد تفرض هذا التجاوز وهي ، بعبارة أخرى ، الاعتراف بضرورة هذا التجاوز ووعيه . لذا ، باستطاعتنا القول إن الحرية الانقلابية ليست حادثة ، بل حركة .

المضمون المتألف في الإيديولوجية الانتقالية

الأيديولوجية الانعلاابية تحديد ميتافيزيكي

وجهة النظر الفلسفية التي بنيت عليها هذه الدراسة هي لا ميتافيزيقية أو ضد الميتافيزيقى ، تتبذ أي نوع من أنواع القبلية ، وضد المثالية ، ولكن ، في المعنى الكلاسيكي التقليدي الذي تتخذه هذه المواقف الفلسفية . هي وجهة نظر ترفض أي زعم في معرفة الطبيعة الداخلية في الأشياء وراء مظاهر الملاحظة الحسية .

التجربة التاريخية هي كل منسجم مكتفٍ بذاته . والفكر يعتمد على أشكال هذه التجربة ، وكل تفكير ميتافيزيقي عبث . فالتاريخ هو المرجع الأول والأخير لكل موقف فكري ، وأحداثه ووقائمه هي القطاع التي يجب أن ينشأ فيه كل فكر فلسفي . لست اعني - وذلك واضح من هذه الدراسة - أن هذه النظرة تنكر ما يسمى بفلسفة حياة دور أو مجتمع ما ، أو ان على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن لا يهتم بمحاثق نهائية تسود التاريخ ، أو ألا يعترف

بأثر وفعالية الأشكال والمواقف الميتافيزيقية التقليدية. ان الفكر الذي يرفض الميتافيزيقى التقليدي رجع الى التاريخ ، غير أن التاريخ حركة تعبر عن سلسلة متتابعة من المواقف الايدولوجية الكبرى ، التي يحمل كل منها فلسفة حياة معينة ، تنبع من جذور في الوضع الانساني والتاريخ والطبيعة الانسانية ليس بالامكان اجمالها أو ازالتهـا . فهي ، وان كانت غير واقعية أو تجريبية ، تعيد ذاتها دائما وأبداً في التاريخ على الرغم من « لا واقعيتها » ، وعلى الرغم من طبيعة الخيال فيها ، فتلعب دوراً رئيسياً أو بالأحرى الدور الرئيسي في بناء شخصية الفرد وفي توجيهه وقيادة ودعم المجموعات الانسانية. فاذا انطوت هذه المواقف الايدولوجية على أخطاء عديدة وافتراسات وفرضيات كثيرة لا يمكن البرهان عليها ، ولا تتميز بأية واقعية ، وتنقض وقائع الحياة الأولى عندما نتابعها كنظريات في طبيعة التاريخ او المجتمع او الكون ، فالتنا على الرغم من ذلك نشعر بضرورتها . إن أثرها هذا يضعها في طليعة مشاغل الفيلسوف الاخلاقي والتاريخي .

وجد الميتافيزيقى تحديدات عديدة مختلفة ، واتخذ اشكالاً متباينة . ولكننا نجد فيها ، على الرغم من اختلافها وتعددتها ، انها تزعم الكشف عن وجود ذاتية حقيقة لا تجريبية^(١) فوق التجربة . أثار النموذج الميتافيزيقي التقليدي هذا الزعم عندما بدأ بتقديم مبادئ فرضت حقيقتها على جميع الكائنات النهائية الممكنة ، وانتهى باشتقاق كائن او حقيقة لا نهائية او الله . أما الفلسفة التصاعدية^(٢) وقد بدأت كدراسة للتجربة وليس للكينونة ، فقد اتخذت نهائياً الطريق ذاته . ان الله نفسه أرجع الى الفلسفة تحت ستار الذات التصاعدية أو العقل المطلق .

برز الميتافيزيقى في ابتداء الأمر من الاعتراف بأن هناك عنصراً في المعرفة غير تجريبي ، ولكن عندما أسيء التفسير ، تحول هذا المفهوم الى نظرية تقول بوجود عالم من « الذاتيات » لا نختبرها ، ولكننا نستطيع ان نعرفها عن

طريق الميتافيزيق . ولكن مها بَعدَ عالم هذه الذاتيات عن تجربتنا ، فهو دائماً يقدم بعض الحقائق النهائية التي يرجع الوضع الانساني والتاريخ اليها . فبذ أن قامت فكرة الانسان على يد أرسطو ككائن يميل ميلاً طبيعياً الى المعرفة ، كانت أهم الفلسفات في التاريخ تفرض أولاً أن الأشياء تتميز، الى جانب مظاهرها الخارجية ، بحقيقة أخرى ثانية محجوبة ، وهي أهم من الاولى التي تظهر لنا مباشرة . إنها الحقيقة التي ندعوها بذات الأشياء ، بكيئونتها ، ومهمة الفكر الانساني هي الكشف عن هذه الذات وعن هذه الكيئونة .

يجد لاند ، في قاموس الفلسفة ، ما لا يقل عن ثمانية معانٍ أساسيه لكلمة ميتافيزيق ، عدا المعاني الثانوية .

غير أنها ، مها اختلاف ، تلتقي كلها في نقطة واحدة . فهي جميعها تفتش عن مضمون ثابت لا يتغير يكن وراء المظاهر المتعددة المتغيرة . فأني موقف فلسفي ينبري لهذه المحاولة بالرجوع الى ما وراء الطبيعة ، الى الطبيعة ، أو الى المجتمع والتاريخ ، يكون في الواقع موقفاً ميتافيزيقياً ، لأن الصفة الأولى التي تجعل أي موقف ميتافيزيقياً ليست رجوع هذا الموقف الى ما وراء الطبيعة ، بل محاولته الكشف عن حقيقة لانهائية ، ثابتة لا تتغير ، واحدة لا تتعدد .

هكذا ، يتحول الميتافيزيق الى أنتولوجيا . فوراء الكائنات أو الأشياء أو المظاهر الحسية التجريبية ، يفتش الفكر دائماً عن الأساس الذي يولد هذه الكائنات أو الأشياء أو المظاهر ، أي جوهرها ، كيئونتها ، أو العنصر الثابت فيها . فبندما تزعم الفيزياء مثلاً بأنها تعطينا معرفة حقيقية عن الواقع ، يعني أنها تكشف عن الواقع كما هو ، أي في حقيقته الثابتة ، الخالدة ، التي لا تعرف التغير أو التمدد . وهذا يعني رجوعاً الى الميتافيزيق أو الانتولوجيا . لذاً ، دلّت الانتولوجيا على الحقيقة التي تكن وراء الفينومنولوجيا أو المظاهر . يتضح ذلك عند سارتر الذي جعل كتابه « الكيئونه والعدم » دراسة في الانتولوجيا المظهرية .

تظهر لمحة الفكرة الميتافيزيقية ، تبعاً لكونت ، في أنها فكرة لشيء لا تمكن ملاحظته . لا ينطبق هذا فقط على مجردات كالعقل ، أو الله ، أو الطبيعة الانسانية ، أو القانون الطبيعي الخ ... بل على القوانين العلمية ذاتها . فلما يقول نيوتن مثلاً : عندما يكون هناك جمان يجذب الواحد منها الآخر نستطيع ملاحظة أو معرفة حركتها تجاه بعضها البعض ، فإن قوة الجذب أو القوة التي تحدث الجذب هي من النوع الميتافيزيقي أو ذات طبيعة ميتافيزيقية حسب اعتقاد كونت ، لاننا لا نستطيع ملاحظتها . لذا ، فإن أية علة أو قانون علمي في واقعه ، كعلاقة ضرورية أو حتمية ، هو قانون لا يُلاحظ ، وبالتالي ذو طبيعة ميتافيزيقية . يلتقي هنا كونت وهيوم فيؤكدان أن كل ما يمكن قوله هو أننا نلاحظ تتابعاً منظماً في المظاهر الطبيعية أو الاجتماعية . أما العلل والاسباب فهي من النوع الميتافيزيقي . الحقيقة الميتافيزيقية هي ، بعبارة أخرى ، الحقيقة المسؤولة عن تتابع أية مظاهر اجتماعية أو طبيعية منظمة .

لهذا ، ف عندما نتكلم عن المضمون الانتولوجي أو الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية ، نكون نغني الكشف عن المنصر الثابت فيها ، الحقيقة النهائية التي تتفرع منها مظاهرها وعناصرها الاخرى ، أو التي تكن وراء المظاهر والعناصر وتحددها . ان اي موقف فكري أو فلسفي أو عقائدي ينطلق من حقيقة ثابتة ترجع اليها مظاهر الاجتماع والتاريخ أو السلوك الانساني هو موقف ميتافيزيقي أو انتولوجي . الايديولوجية الانقلابية هي قاعدة التاريخ كحركة وضرورة ، والتحليل الانتولوجي أو الميتافيزيقي للايديولوجية يعني ، في الوقت ذاته ، تحليلاً انتولوجياً وميتافيزيقياً للتاريخ كحركة وضرورة . ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، أو ما يشكل شخصية وحدة تاريخية معينة ، لا تنظر الى ذاتها كحقيقة نسبية تسود دوراً تاريخياً معيناً ، بل ترى في حقيقتها مفتاحاً في تفسير التاريخ أو الوضع الانساني ككل ، فإن موقفها يُصبح موقفاً ميتافيزيقياً .

لمجد هذا المضمون الميتافيزيقي في تعاريف عديدة أعطيت له، وُزعم بأنها تحديدات عليّة . ان الماركسي المعروف أوجست بابل يقول مثلاً بأن الاشتراكية هي علم تطبيقي يُطبق على جميع مظاهر النشاط الانساني . ولكن التعريف يعبر نهائياً عن مضمون ميتافيزيقي ، أو كما يحدده سومبارت : « عن ايمان محض ، عن أمل كبير ، عن شوق ملح ، عن ايدولوجية فداء وخلاص » .

ترتكز كل ايدولوجية انقلابية على مبدأ يمكن تسميته بالحقيقة غير المشروطة ، أي حقيقة ذات قيمة مطلقة أساسية تحدد جميع العناصر والقيم التي تنطوي عليها الأيدولوجية وينشأ فيها التاريخ . لهذا كان من الممكن إعطاء الصفة الميتافيزيقية لهذه الحقيقة ، لأنها تتجاوز حدود التجربة والاختبار الحسي . بيد ان ذلك لا يعني ان التجربة ، كما هو الحال في المواقف الميتافيزيقية الكلاسيكية ، لا تتبع من هذه الحقيقة . فهي تتبع منها لأنها حقيقة محدودة زمانياً وعلماً ومكانياً بدور تاريخي معين مثله وتعبّر عنه . يجب اذن ان ندرس كل ايدولوجية انقلابية على الرغم مما تزعمه من حقيقة غير مشروطة ، كظاهرة فكرية عقائدية فقط « لا بالنسبة الى عنصر الحقيقة المجردة فيها ، لأنها تحقق عملاً ضرورياً في الحياة .

ترجمة اية فاحية في الحركة الانقلابية يجب ان تتم ابتداءً من الكل العقائدي ، او بالأحرى ابتداءً من الحقيقة غير المشروطة التي ينشأ كل الأيدولوجية العقائدي عليها ويتفرّع منها . فتفسير الاجزاء يجب ان يتدرج من هذا الكل الى الاجزاء . تبدأ العلوم الطبيعية بالوقائع الحسية ولكن الدراسات الانسانية ترتكز على ادراك مياثر لموضوعها كوحدة حية ، وهو موضوع يكشف ذاته للباحث الذي يلاحظها من الداخل . كان ديلسي يقول اننا نفسر بالاعتماد على وسائل فكرية محضة ، ولكننا ندرّك عن طريق جميع قوانا العقلية ، نبدأ من الكل وهو معطى لنا كتجربة حية ، ومنه نتدرج الى الجزئي الذي يأخذ مدناه على ضوء الكل . ان معاناتنا لروح أو

ضمير الايديولوجية ككل تهوينا لمعرفة أي عمل أو عنصر فيها . يتميز كل فكر سيكولوجي بهذه الصفة الاساسية ، أي ان ادراك الكل يحدد ويجعل من الممكن ترجمة الأجزاء .

لا تجدد المبادئ أو الفرضيات الأساسية التي تتألف منها كل ايديولوجية انقلابية ما يبررها في التحليل التجريبي . فعندما نقول مثلاً إن الناس 'خلقوا' احراراً ومتساوين ، فإن المعنى قد يكون المساراة الحقوقية امام القانون ، وبذلك يكون واضحاً ومحدوداً . ولكن إن تجاوزنا هذا وسألنا أنفسنا : لماذا يجب ان يكون الناس متساوين امام القانون ؟ فإن ذلك يفرض جواباً ميتافيزيقياً ، اذ علينا أن نجيب آنذاك بأن الله ارادهم كذلك ، أو ان الطبيعة الانسانية التي يشتركون فيها هي واحدة عند الجميع ، أو ان طبيعة المجتمع واحدة ، يساهمون فيها والتعبير عنها بشكل واحد . تنشأ كل ايديولوجية انقلابية في حقيقة أو عنصر كلي غير مشروط ، وكل حقيقة أو عنصر من هذا النوع يأبى أن يرى وقائع أو احداثاً تخرج عنه . تخرج الناحية العقائدية المحضة في الانقلابات عن نطاق التحليل التجريبي . فهناك في كل منها ، مجموعة ضئيلة من المسلمات تخرج عن هذا التحليل ، ولكنها هي التي تلعب الدور الأول في الحركة الانقلابية ، لأنها هي التي تحدد الأفكار والاعمال ، وهي التي تحول المتناقضات الى انسجام عام أو ذاتية . الفرضية القائلة ، مثلاً ، بأن تلك أو هذه الايديولوجية الانقلابية هي نظام طبيعي ، نهائي ، منطقي ، يتمتع وحده بالعقلانية والشرعية والواقعية - وهي فرضية تلازم كل ايديولوجية انقلابية - هي قضية ايمان فقط لا يمكن لها ان تضمف امام النقد او البرهان . ان ميل الايديولوجيات الانقلابية الطبيعي الى اشادة التجانس والترابط بين المظاهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وتركيز هذه المظاهر على مفهوم عام وقصد واحد ، يقودها بشكل عفوي الى الانتهاء عند فرضية من هذا النوع تتجاوز حدود التحليل أو بالاحرى تتركز قاعدة يتفرع منها كل تحليل . قد لا تشمل هذه « الترجمة » التي تنتهي في مضمون ميتافيزيقي

جميع المظاهر التي تحاول الايديولوجية تفسيرها ، ولكنها تفسر أشياء كثيرة تبقى دون معنى لولا الكشف عن مضمونها . فهي تفسر مثلاً موقف الانقلابي تجاه النقد ، وكيف ان أي نوع من النقد يُعتبر كفراً وخطيئة لا خطأ أو مغالطة ، وكيف انه يولد اشمئزازاً ادبياً يصب اللعنة ، لا حجة منطقية تحاول ايضاح منطق المبدأ ؛ وهي تفسر كيف ان الحركات الانقلابية ليست مجموعة من النظم والمبادئ الاصلاحية التي يمكن دراستها دراسة علمية ، كما ندرس الاشياء والوقائع الخارجية ، بل ، أولاً ، ايديولوجية انقلابية ترسم صورة مثالية عن العالم ، وبذلك تفسر سلوك الانقلابي ، وكيف انه لا يهتم بعلاقة الصورة بوقائع العالم .

*

أول واجب لمن يؤرخ ويحلل الأدوار الحضارية والتحولات الانقلابية هو استقصاء الافتراضات الأساسية في طبيعة الانسان والمجتمع والتاريخ والعالم التي تنطوي عليها تلك الأدوار والتحولات . والتحليل الذي يكشف عن هذه الافتراضات الأساسية هو تحليل ميتافيزيقي أو انتولوجي ، لأن الحقيقة التي يحاول الوصول اليها هي ، في الواقع ، حقيقة تتجاوز التركيب الثقافي الاجتماعي ، لأن أتباعها يفترضونها حقيقة معطاة بصورة نهائية ، أو حقيقة ترجع اليها وتتلور فيها نظمهم الثقافية الاجتماعية ويجب أن يستوحيا سلوكهم الانساني ، ويعمل فيها وبموجبها . فعندما يعمل بعض الانتروبولوجيين من الطبيعة الانسانية حقيقة لثقافية أو ما وراء الثقافة ^(١) لأنها شرط أساسي لا مجال للاستغناء عنه في ولادة الثقافة ، فالمعنى هنا يكون حقيقة انتولوجية . هكذا تكون ايضاً تلك الحقائق والافتراضات الاولى ، فهي شرط أساسي لنشوء التحولات الانقلابية ، وبالتالي الحضارية الثقافية ، لأنها تعطى جميعاً ما يميزها من مزاج وشخصية . يمكن الرجوع اليها اذن كضمون أنتولوجي أو ميتافيزيقي ، وهو مبدأ فلسفي تفسيري فقط لا ينطوي على شيء من الصوفية والتجريد اللذين كانا يرافقان هاته الكلمة في الماضي . انه يعني فقط ذلك العنصر الذي تقف عنده عملية التحليل الحضاري التاريخي ، أو الايديولوجي ،

ومنه تتفرع التراكيب الحضارية ، الثقافية أو الايديولوجية .

هذا المبدأ القائل بأن الايديولوجية ، فلسفة الثقافة والتحولات الحضارية أو المضمون الميتافيزيقي فيها ، يحدد في كل منها قواعد وأشكال المظاهر الراقمية والنظم المتبعة ، ويوفر لها وحدة المعنى والحياة ، هو مبدأ يسود ، الى حد بعيد ، الفكر الفلسفي الاجتماعي الحديث ، وبه يقول فلاسفة ينحون نحواً تاريخياً كنيكشه ودبليسي وكاسيرر وهويتهد ، ومؤرخون ينحون نحواً فلسفياً كبركهاردت ، ودانيلفسكي ، واشبنجلر ، وتويني ، وبارديايف ، وفلاسفة اجتماعيون كسورركين ، وكروبر ، ونورثروب ، وفلاسفة أخلاقيون كشفايتزر ، أو اندروبولوجيون كبانديكت ، وميد الخ ... هذا النوع من التحليل الثقافي والايديولوجي هو عمل فلسفي في جوهره ، ولكنه شرط أساسي بكل تجميع الوقائع والأحداث في كل دراسة اجتماعية رزينة، تحاول أن تفهم منطق التحولات الحضارية أو الانقلابية .

لا شك ان الفكر الانساني يجب ان يحاول دائماً وابدأ الابتعاد عن استخدام مجردات وفرضيات لا معنى لها ، او لا تمثل واقعاً تاريخياً ، ولكن ذلك لا يعني أننا يجب ان نتمكن ان نتجنب كل نوع من أنواع المجردات والفرضيات كما يترامى للبعض من امثال ديوي ، ولاندرج ، ونيوراث ، وكارناب ، وتشايس ، وشليك ، وأيار الخ ... يُعلمنا تشايس في دراسته حول « استبعاد الكلمات » ، في معرض كلامه عن الدراسات الفلسفية الاجتماعية وغيرها من المجالات الفكرية النظرية ، بأن فيها جزءاً ضئيلاً جداً يستطيع أحدنا ان يعينه للآخر ويقول : « هذا هو ما أقوله ، فاذهب والمسه . فهل ترى الآن ما اعنيه ! .. ان المقاصد والأفكار تكن وراء الوقائع ، والواحد لا يستطيع ان يرى ويلبس ما يراه الآخر . فإما ان نؤمن وإما أن لا نؤمن ، وبين المؤمن وغير المؤمن يبرز الانقسام والحد وفي بعض الأحيان الموت » . ولكن ان نحن تأبعنا هذا المنطق حرفياً ، تصبح كل حياة فكرية مستحيلة .

بلاحظ سيدني هوك ان ذلك يعني صراحة بأننا ، إن لم نستطع لمس أو رؤية

ما ترجع اليه الكلمات التي نستعملها ، فانت لا نعرف ما نتكلم به او عما نتكلم . تلك هي السخافة بعينها ، لأن الكلمات التي يستخدمها هو نفسه - أي تناس - في التعبير عن ذلك ، نمي دون اي معنى إن أردنا تطبيق مقياس المؤلف عليها . فمن هو الذي لس فكرة ، او حقداً ، او انقساماً ؟ اننا نستطيع ان نلص رجلاً ميتاً ولكننا لا نستطيع أن نلص الموت .

فهناك دائماً ضرورة فكرية نرغمنا على الرجوع المستمر الى مجردات وفرضيات غير تحليلية او تجريبية . فكما استخدم المفكر كلمات يعجز عن الاحاطة بمحدودها أو نتجها العملية بدقة ، نواجه هذا النوع من المجردات والفرضيات ، التي تتحول الى مجردات وفرضيات تحليلية وتجريبية عندما يربطها المفكر أو يتابعها بسلسلة من الأشياء والاعمال المحدودة المعينة التي يريدها أو التي يكشف عنها . هكذا ايضاً قضية المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية ، لا تبقى فرضياتها المجردة غير المشروطة فرضيات مجردة غير مشروطة ، اذ يستحيل علينا ، بذلك ، أن نتكلم عنها في انقلابيتها أو تحولاتها ، لأنها تعتبر عن ذاتها مجموعة كبيرة من الوقائع والاحداث والنظم الحسية التي يمكن « لمسها » والتأكد منها ، وبذلك تدل على وجودها بشكل غير مباشر . فعندما نقول ان الايديولوجية الانقلابية مثلاً تتميز بكيث وكيت من الخصائص ، لا يعني ذلك أن كل ايديولوجية انقلابية تتميز بها بشكل واحد ، ولكننا نعني بأن هذه الخصائص هي خصائص عامة تعتبر عن ذاتها في كل ايديولوجية انقلابية . كذلك ايضاً ، عندما نقول إن كل شيوعي او نازي او مسيحي يتميز بكذا وكذا من الميزات ، فان المقصود ليس أن كل شيوعي او نازي او مسيحي يتميز بها . ولكن هذه الصفات جماعية عامة نجدها في الايديولوجية الشيوعية ، او النازية ، او المسيحية .

لقد قيل مثلاً وبحق ان مفكري الثورة الفرنسية وقادتها كانوا يفكرون « بانسان لا تاريخي » ، لأنها أعلنت حقوق الانسان المطلق ؛ وقد أثار هذا التجريد نقد اخصامها . يصح ان يكون تعليق جوزف دي ميتر ، من هذه

الناحية، الصورة الكلاسيكية عن ذلك النقد؛ فقد كتب يقول: « لقد أرادوا خلق قوانين للانسان، ولكن الانسان، مفقود من العالم. لقد رأيت فرنسين، إنكليز، ايطاليين، روس الخ... أما الانسان فلم أصادفه في حياتي. فان كان موجوداً، فذلك أمر لا معرفة لي به. ان دستوراً يُصنع لأجل جميع الشعوب يكون دستوراً لا يصح لأي شعب من الشعوب لأنه يكون تجريداً محضاً او عملاً مدرسياً هدفه إشغال العقل بفكرة مثالية تُوجه الى الانسان في اجواء خيالية يعيش بها. فما هو أحسن القوانين التي تتلاءم مع شعب من الشعوب فيما يتميز به من أوضاع خاصة في حجمه، وفي محيطه الجغرافي، وفي دينه، وفي علاقاته السياسية، وفي انتاجه؟ »

لا شك أن دي ميتر كان على حق، ولكن يجب ألا ننسى ان الانسان الذي عيّنه من فرنسين وانكليز الخ... وان كان إنساناً واقعياً، ينمو بواقعية واضحة، فانه لا يزال محصوراً في تجريد. فعندما نلفظ كلمة فرنسي او انكليزي او ايطالي، يكون المقصود مجموعة من الصفات العامة فقط، وليس ان كل فرد فرنسي أو انكليزي أو ايطالي يتميز بالصفات تلك، أو يتميز بها بدرجة متساوية مع الآخرين.

ينطبق قول دي ميتر على كل انقلاب كبير في التاريخ، لأن كل الانقلابات كانت تتميز بأحد المفاهيم الأساسية التي تُعطي الانسان معنى خاصاً مجرداً عن كل موقع نسبي من مواقع التاريخ. فقد كانت تخرجه، بالمفهوم ذاك، من مجرى التاريخ، فيصبح كائناً ثابتاً مستقراً في ذاته. قد يرى من ينظر الى الأمر نظرة علمية موضوعية، وليس نظرة اخلاقية انسانية، انه من الضروري نبذ فكرة الانسان اللا تاريخي. ولكن هذا موقف يكون هو الآخر غير واقعي لانه يهمل المناحي الاخلاقية في الانسان الذي اعتاده، عبر وجوده، أن ينظر اليها في مفهوم مطلق يفترض، ضمناً على الأقل، قدرة الانسان على تحرير ذاته من الروابط التي تشده الى أوضاع تاريخية معينة. ثم ان قسماً كبيراً من أعظم ما حققه التاريخ كان من صنع جماهير انسانية آمنت بشكل من أشكال المطلق، تسودها

مواقف ايدولوجية ذات طبيعة دينية ، أي مواقف غير محدودة بزمان أو مكان ، تجعلها تنسى الاوضاع والاعتبارات المادية التي تدخل في حساب الانسان ، عندما لا يكون خاضعاً لهذا النوع من المواقف . ان الأفكار المجردة المطلقة ، وان كانت غير موضوعية ، ليست فضولية ، بل تشكل عنصراً أساسياً في ادراكنا .

حاولت المدارس العقلانية الليبرالية ان تتحرر من أي عنصر ميتافيزيقي او مضمون أنتولوجي فشلت ، ولكنها لم تلاحظ فشلها . بينت الحركة الرومانطقية والفلسفة المثالية ذلك وحاولتا ايضاح الحدود التي يقف عندها العقل ، ولكنها في رجوعها الى التاريخ والمجتمع ، تجدان فيها تفسيراً لمظاهرها انتهيا مما أيضاً في حقائق مطلقة . يصح ما قاله مفكرون كثيرون ، وهردر ، ومونتسكيو عن الأمم في الايدولوجيات الانقلابية ايضاً التي لا يمكن ان تفتح للادراك عن طريق قانون عقلائي عام « لأن كل ايدولوجية تتميز بخصائص معينة ، لها شخصية منفردة تحدد لها بداية ونهاية ، وقدرأ مفروضاً خاصاً ، بسبب الأوضاع الخاصة التي تميز المجتمع الذي تنبع منه ، وبسبب القوى التي تسود التاريخ او المجتمع عند نشوئها .

تتكون كل ايدولوجية من مجموعة من القيم تتسلل من حقيقة أساسية تقف عندها ، تفرض ذاتها على وجدان الفرد رأساً ومباشرة ، فيتحد معها اتحاداً مباشراً ويتصل بها اتصالاً عفوياً دون اللجوء الى العامل الفكري غير المباشر . فهي ، كما يقول مالنواسكي ، شيء لا يمكن تحليله الى عناصر مختلفة او تحويله الى تحديدات بسيطة واضحة ، لأنها تكون معنى وجودياً نعترف به ونقبله فقط .

يذكر فارارو ان المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها السلطة السياسية في كل زمان ومكان 'تفترض افتراضاً دون برهان ، فهو يدعوها لذلك « بالجنيات » غير المنظورة . ولكنه لا يلبث ان يقول بأنها لا تقدر أبداً ان تفرض ذاتها رأساً ودون مقاومة على وجدان الفرد ، مما يشكل تناقضاً كبيراً « لأن عجزها

عن فرض ذاتها مباشرة ودون مقاومة يعني ان الفرد يقف أمامها موقف المسائل المستفهم عن امرها وحقيقتها ، يتطلع الى اعطائها البراهين الكافية قبل قبولها ، وهذا يعني الفناء خاصتها « كجنيات غير منظورة » .

كان ألفرد نورثروب أقرب الى الواقع في دراسته عن التقاء الشرق والغرب عندما رأى أن الشرق يقف أمام الحياة وقوفه امام مجرى فني يتصل به اتصالاً مباشراً ، ولكنه كان بعيداً عن الواقع لأنه عم بشكل يتجاوز الحدود المعقولة ، ولأنه رأى أن الغرب لا يتصل بالحياة اتصالاً مباشراً بل عن طريق العنصر العقلي غير المباشر . ان الحضارة الغربية ، ككل حضارة سابقة او لاحقة ، مرت بأدوار من الاتصال المباشر هي أدوار الولادة او البعث الاول للحضارة ، وأدوار أخرى يحدث منها الاتصال عن طريق العنصر العقلي وهي الأدوار التي تخم الحضارة . تحدث الأدوار الاولى ، في لغة فلسفة الحضارات الحديثة ، في دور الثقافة ، والثانية تحدث في دور الحضارة . بينت هذه الفلسفة ابتداء من فيكو الى دانيلافسكي ، الى دركهام ، وشوبرت ، الى فابر ، وبارديايف وشفايتزر ، والى سوروكين وتوينبي واشبنجلر أن دور الثقافة يبنى على بعض الحقائق الأساسية النهائية التي تفرض ذاتها على وجدان الفرد مباشرة .

لهذا نجد في جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية عداً أصيلاً ضد كل تحليل حيادي أو موضوعي لما تعتبره ينبوع الحقيقة فيها . ثم ان العداة يزداد حدة عندما يحاول هكذا تحليل ان يحجزى الايديولوجية الى اقسام متعددة ، فيناقش كلا منها على حدة . الاعتراض على ذلك واحد في هذه الايديولوجيات وهو يُفهم القائمين بهذا النوع من التحليل « بمعجز رجعي » عن رؤية الكل . الكل الذي يقوم في ترابط عميق بين كافة أجزائه وفي مضمون واحد يخترق جميع عناصره . المضمون الميتافيزيقي الواحد ضروري لتكامل انقلابية الحركة . فالفكر الفلسفي الانقلابي يحاول تركيز جميع مظاهر الايديولوجية عليه ، وإرجاعها اليه واشتقاقها منه . كانت الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تتميز دائماً بهذه الخاصة . فكما ازدادت وحدة الايديولوجية في مضمون من هذا

النوع ازدادت الارادة ثورية وعمقا وفعالية . لهذا ، كانت مهمة الفيلسوف الاجتماعي الانتقالي ، الذي يضع نفسه في خدمة تحولات تاريخية كبرى ، جمل مظاهر التاريخ والمجتمع ترتبط بوحدة عامة ، او ان ترجع الى مبدأ واحد تجد فيه تفسيرها ، لأن النشاط النفسي الاخلاقي الذي يمكن للفرد العادي ان يضعه في خدمة الايديولوجية يتبعثر إن لم يرتبط بوحدة ما .

تشتق من هذه الظاهرة ظاهرة اخرى نجدها في الايديولوجيات ، وهي قيام الحركة الانقلابية بمجد رئيسي تحاول فيه الكشف عن المضمون الميتافيزيقي الواحد في الفلسفة الاجتماعية التي ترجع اليها . لا يرجع انغلاق هذا المضمون فقط الى تمعد تركيب الفلسفة الاجتماعية ، بل الى ما نجد عادة من تناقض بين عناصر التركيب ذاك . وهذا ما يدعوا قادة ومؤسي الحركة الانقلابية الى القيام بكل جهد فكري ممكن في توليد الانسجام والتجانس بين عناصر الفلسفة الاجتماعية ، وفي تبسيطها ، وفي ايضاح عنصر الوحدة فيها الذي تتركز عليه العناصر الأخرى . فهي ظاهرة تدل دلالة واضحة على ان الحركة الانقلابية تتبع من وجدات انتقالي في دور تاريخي يسوده فراغ عقائدي ، يحاول فيه هذا الوجدان اقامة وحدة جديدة مع التاريخ والمجتمع والحياة . فالمعنى الأساسي لكل حركة انقلابية ينشأ إذن في تحقيق هذه الوحدة ، وليس في كشف علمي محض عن وقائع الاجتماع أو أحداث التاريخ . تبنى مهمة الحركة الانقلابية الأولى في إنشاء هاته الوحدة في ذاتها وفي المجتمع الذي تحاول إنشائه . هنا نجد السبب الكامن وراء الجهود الفكرية الكبيرة في تفسير وترجمة الفلسفة الاجتماعية الأساسية .

تعتبر الحركة الانقلابية دائماً أن الايديولوجية التي تنبثق منها وترجع اليها ثابتة لا تتغير ، وأن جميع النتائج الفكرية الذي تحققه حولها هو محض ترجمة وشرح وتأويل وتفسير فقط لا يس اصاله الايديولوجية أو يغير من حقيقتها . نرى ذلك واضحاً في الماركسية الآن . الايديولوجية لا تتغير ، وما يصدر من كتب جديدة وما يطلع علينا من اتجاهات شيوعية مختلفة هي فقط إمكانيات

وشروح يفترض فيها ان تؤدي الى ازدياد ثروة الايديولوجية الفكرية ، ولكنها تعمل كلها ضمن مبادئها ولا تحيد عنها . فليس هناك في الايديولوجية تلك فرضية او مبدأ اساسي واحد استطاع ان يثير الشك او اعتُبر أنه أخطأ في تصوير الواقع . ان أم ما يحدث في ترجمتها ، وان كانت من نوع جذري كاللينينية ، هو فقط انماء وتفسير لها ، وليس تعديلاً بأي شكل . وهكذا نقرأ في تاريخ الحزب الشيوعي السوفييتي بأن « لينين » في احيائه لتلك الأفكار الماركسية ، لم يقتصر ، ولم يستطع أن يقتصر على التردد المعض ، بل أنماها بعيداً ، وبلورها في نظرية منسجمة حول الثورة الاشتراكية ، وذلك بإدخال عنصر جديد اليها وهو تحالف البروليتاريا مع البروليتارية-النصفية . بيد أن هذا الانماء يقتصر على دعاة الايديولوجية ذاتها ، لا يخرج عنهم ولا يسام غيرهم فيه . اننا نقرأ أيضاً في الكتاب ذاته بأنه « يمكن القول دون أي خوف من المبالغة بأن المعلم لينين ، ومن بعده ستالين وبعض تلامذة لينين ، كانوا ، منذ وفاة أنجلز ، الماركسيين الوحيدين الذين وهبوا النظرية الماركسية فأضافوا الى ثروتها » .

*

تتميز الايديولوجية الانقلابية ككل بطابع خاص يختلف عن العناصر التي يتكوّن منها ، ودرجة اخطأ او الحقيقة فيه لا تتوقف على نسبة الحقيقة او الخطأ في كل عنصر من عناصرها . ثم ان للايديولوجية الانقلابية رسالة خاصة تبرز فيها فرديتها ويتحقق معناها . وهذه الرسالة تنبع منها ككل وليس من أي جزء من أجزائها . يجب على أي ادراك صحيح لأية ايديولوجية انقلابية ان يعانيتها ككل ، مما يتيسر إما بدراسة طويلة فكرية لفلسفتها وفكرها وتاريخها وإما بكبادة عملية لها يرافقها نوع من الوعي الفكري .

استوفقت هذه الظاهرة نظر عدد كبير من المفكرين ، من سوريل الى شامبير . فالايديولوجية لانقلابية لا تحلل كما تحلل بمض الأشياء الى العناصر التي تتركب منها ، لأن ذلك يفصل بين عناصر يؤدي تجمعها الى شيء آخر من نوع جديد ، الى شيء يتميز بطبيعة غير طبيعتها ومعنى غير معناها . تمثل

تلك العناصر، في انفصالها، شيئاً آخر لا يماثلها وهي في التركيب الايديولوجي الواحد الذي تنطلق منه الايديولوجية فتتجاوز العبارات وتعلو دائماً على الكلمات والشروح التي تحاول ضبطها ، وعلى التحليل الفكري الذي يحولها الى حقائق وأخطاء وامكانات تجردها من الطبيعة العاطفية التي تساندتها وتعجز عن بلورة المضمون الميتافيزيقي فيها . لذا نكون فكرة خاطئة عن اية ايديولوجية انقلابية عندما نحاول تفسيرها كمجموعة من الأجزاء الفكرية او التفاصيل الفلسفية . تظهر أهمية التفاصيل فيها ككل ، ونجد اجزاؤها منها في الكيفية التي تعبر فيها عن الروح الأساسي او المضمون الميتافيزيقي الذي يسودها . عبّر توماس مان عن هذه الناحية في « الدكتور فوست » ، عندما كتب بأن « قوة كل حياة تناقض وتحلل ذاتها تتهدم ، والوجود الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يوجد مباشرة وبشكل لاواع » .

لهذا ، نجد دائماً ان الايديولوجيات الانقلابية - في دورها الديناميكي على الأقل - ترقب من اتباعها والمؤمنين ان يؤمنوا بها ككل ويجمع عناصرها . وتستنفي كل ايمان لا يقبلها ككل ، لأن ذلك يعني فصلاً بين عناصرها ، وهذا خارج عن طبيعتها . وهكذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي مفكراً فيلسوفاً كسارتر ، ولهذا اعتبرت الاحزاب الشيوعية أن الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية هي أشد خطراً وأكثر حقاً بمدائها من الاحزاب الفاشية والنازية ذاتها . يقول شامبيتر بوجود كاثوليك مؤمنين ومن بينهم كهنة يعتبرون أنفسهم ماركسيين ، يقبلون الماركسية في كل شيء ما عدا ايمانهم . هذا تفكير خاطيء ولا شك ، فقد يكون هناك كاثوليك مؤمنون كل الايمان ، يقبلون الماركسية ضمن هذه الحدود ، ولكن ذلك لا يعني انهم ماركسيون او ان الماركسيين يقبلونهم في صفوفهم كماركسيين ، يقع شامبيتر في تناقض آخر في هذا الصدد ، عندما يفصل بين التفسير الاقتصادي والتفسير المادي ، على الرغم من ان ماركس نفسه لم يفصل بينها ، فيقول بأن فلسفة ماركس ليست أكثر مادية من فلسفة هيجل ذاتها ، وان نظريته في تفسير حركة التاريخ ليست أكثر مادية من اية محاولة

اخرى في تفسير هذه الحركة ، تعتمد ما يتيسر لها من علم تجريبي ، وان هذا ينسجم منطقياً مع اية عقيدة ميتافيزيقية او دينية . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، ان المذاهب الفلسفية والعقائدية تقف راضية واعية عند حدود لا تتجاوزها ، تقف امامها لا تفسرها ، وتعلن عجز منطقها عن الامتداد اليها ، مما يعني ايضاً ان طبيعة المذاهب التي نكتبها في التاريخ لا تؤثر في العقائد الميتافيزيقية او الدينية . ينقض تاريخ جميع هذه المذاهب والعقائد ذلك .

يوالد أي تعرض لعناصر الايديولوجية الأساسية ، أو بشكل أخص لهذا المضمون الميتافيزيقي الذي تتكلم عنه ردة عنيفة عند المؤمنين . فعندما أظهر المجاز شكه في امكان الثورة وفمايلتها ، وقال بأن ليس هناك من ضرورة للأتباع ان يلتزموا بها ، وذلك في مقدمة كتبها عام ١٨٩٥ ، لطبعة جديدة من كتاب ماركس « الصراع الطبقي في فرنسا » ، ولتد ردة فعل شديدة عند بعض القادة الماركسيين الذين لم يترددوا عن توجيه أشد النقد ضد « الرجل الهرم » .

يُعطي هذا المضمون الانسجام والوحدة للايديولوجية الانقلابية ، ويمد جذورها عميقاً في المجتمع ، ويبعث الحياة والحرارة فيها ، ويثير الحماسة الدينية حولها ، ويؤكد بالإضافة الى ذلك الولاء المطلق للايديولوجية الجديدة عند المؤمنين . وبهذا النوع من الولاء يقوم السهم الأوفر من النجاح الذي باستطاعة الايديولوجية تحقيقه .

ان هذا الميل الى ضبط مظاهر التاريخ والاجتماع والسلوك الانساني بنماذج عامة مجردة ظاهرة اصيلة من ظواهر الوضع الانساني . يعرب فاهينجر في كتابه « كما لو ... » عن مبدئه الفلسفي الاول في التأكيد بأن ما يُلاحظ فقط هو واقعي وحقيقي ، وبأن كل شيء آخر تصورات . ولكن الأقصوصة قد تكون نافعة وقد تكون بدون فائدة . فإنسان القمر أسطورة غير نافعة ، ولكن الطاقة^(١)

اسطورة نافعة لأنها تساعدنا في ربط وتركيب ملاحظاتنا ووقائعنا المنفصلة في نظام عام أو كلاً منظم يستطيع العقل ان يقنأ بواسطته بمجاربه ويسودها . تكون التصورات نافعة عندما يتقبلها العالم وكأنها حقيقة ، وهي عديدة الفائدة فيما عدا ذلك . ففكرة انسان القمر مثلا تصور عديم الفائدة ، لأننا لا نجد ان القمر أو أي سيار آخر يسير وكان عليه انسان . إذن فنصور من هذا النوع غير مجد ويمكن امله . ولكن فكرة الأثير^(١) تصور نافع . إنه غير موجود لأننا لا نستطيع ملاحظته ، ولكن الحرارة والضوء في طريقتها من الشمس الى الأرض ينبعثان وكان هناك اثراً ؛ إذن فالأثير تصور نافع . الكهرباء أيضاً تصور . فنحن نلاحظ البرق ثم الرعد ، ولكننا لا نلاحظ الكهرباء التي تولد ذلك ، إذن ؛ فالكهرباء تصور ، ولكنه تصور نافع لأنه يساعدنا في تنظيم سلوكنا بتفسير وتنظيم مظاهر الطبيعة . حياتنا كلها منغمسة في تصورات من هذا النوع . ففكرة الله مثلا تصور ، ولكنها قد تكون تصوراً نافعاً لبعض المجتمعات إن ساعدتهم في صراعهم مع الحياة . حرية الارادة والمسؤولية تصورات ، ولكنها تصورات نافعة بل ضرورية ، لأن الاجتناع يستحيل بدونها . اننا يجب ان نعاقب المجرمين ، ونعتبر الناس مسؤولين عن أعمالهم وإن كان سلوكهم ، في الواقع ، مقدراً ومحتوماً بأسبابه . لذا ، فإننا نخترع وتنصوّر حرية الارادة . الذرات أيضاً تصورات لأننا لا يمكن ان نلاحظها ، ولكنها تصورات نافعة لأنها تساعدنا في الوصول الى سنن كيمائية تجعل من الممكن للتنبؤ بسلوك الاجسام في المستقبل .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانقلابية ، وبالاخص على فرضياتها الاساسية . فالدور الذي يرقبها هو دور نفسي اخلاقي انساني . فان استطاعت ان تقوم به ، بإعطاء معنى وتفسير لوضع الانسان يعبران عن القوى والمشاعر والأهواء التي تسوده في مرحلة معينة ، استطاعت أن تقوم بدورها . لهذا كان

قبول أو رفض هذه الأيديولوجيات لا يرجع إلى العنصر الموضوعي فيها ، بل إلى قدرتها على حل المشاكل العقائدية الإنسانية التي يمانها الفرد ، وهي قدرة تستحيل ، في الواقع ، على الظهور بدون تأزم عميق في الأساس العقائدي الفلسفي الذي تتركز عليه الأدوار التاريخية . كان الحكم عليها دائماً ومنذ أيام بروتوجارس ليس أيها أكثر حقيقة أو موضوعية من الأخرى ، بل أيها أصلح من الأخرى ، أي أيها تستطيع أن تقود إلى نتائج أحسن . فليس هناك إبدأ أي أساس تجريبي أو موضوعي في تقرير نوع معين من السلوك على الآخر .

ولكننا لا نستطيع أن نقول أن الأيديولوجية تصوّر . فإن كنا لا نستطيع أن نلصقها ونزاعها أو أن نلاحظها كما يقول فاهينجر ، لا يعني ذلك أنها غير موجودة أو أنها تصوّر من تصوراتنا . فإن نحن أردنا القول بأن المظاهر التي تدل على الإيديولوجية ترجع إلى حقيقة مرية مخبوءة نميز بوجود مستقل عن مظاهرها ، يكون تعريفها آنذاك تصوراً من التصورات ، ويمكن مجازة فاهينجر مجازة تامة . ولكن الأيديولوجية ، وإن كانت غير موجودة بشكل مستقل ، فإنها في الواقع موجودة حية أكثر من أية حقيقة حية ملموسة تمكن ملاحظتها ، إنها موجودة في مظاهرها ، ووجودها يعني فقط أن هذه المظاهر تشترك في عناصر واحدة متشابهة . فالإيديولوجية في مضمونها الميتافيزيقي تعبر عن التشابه أو عن الوحدة العامة في هذه المظاهر .

*

لا يوجد في جميع الأيديولوجيات الحديثة والقديمة أيديولوجية واحدة استطاعت أن تكون انعكاساً محضاً لمنطق الأحداث والوقائع ، أو أن تعبر عن حركتها تعبيراً صادقاً . تخضع الأيديولوجيات الانقلابية الحديثة لهذه السنته على الرغم من سيادة المنهجية العلمية ، وعلى الرغم من الامكانات الفريدة في متابعتها . نشأت جميع هذه الأيديولوجيات في تراكيب كذبته الوقائع ولم تستطع أن تضبط في منطقها الخاص مجرى الأحداث . المعلومات متوفرة على

ذلك يعرفها الجميع . لماذا إذن استطاعت الايديولوجيات ان تفرض ذاتها على
الذهن الفردي وان تستمر في فرض ذاتها على الرغم من تناقضها مع الواقع ،
وعلى الرغم من خروج حركة الواقع على منطقها ؟ السبب يرجع الى حد كبير
الى مضمونها الميتافيزيقي . فنتائج التحليل قد تتمكن من نقض جميع العناصر
التي تتكون منها ، ولكنها تعجز عن تأكيد ذاتها تأكيداً مباشراً سريعاً أمام
ذاك المضمون .

الايديولوجية الانقلابية هي واقع فكري سياسي نفسي ككل واقع آخر
نجدّه كذهب او كفلسفة اجتماعية في كتب ومؤلفات ومقالات ومحاضرات الخ...
ولكنها في جوهرها ، في روحها او مضمونها الميتافيزيقي ليست واقعاً لأن
الواقع يعني الى حد ما ، على الأقل ، وجوداً خارجياً تمكن دراسته بشكل
موضوعي تجريبي ، بل هي ولاء واختيار . فادراكها لا يعني إدراك المبادئ
والعناصر المختلفة التي تتكوّن منها ، بل تقليد موقف او مسلّك من قد أعطاهما
ولاءه أو تقمصها الى حد ما . فدراسة اية ايديولوجية يعني اذن اخضاع ذاتنا
الى ذاتية أخرى خارجية وغريبة عنا ، ومحاولة تقمص الأخرى الى مدة ما ،
او معاناة الارادة التي صنعتها . لهذا ، يصب على الفكر المجرد أن يدرك
« منطق » استمرار الايديولوجية بعد ان تكون جميع عناصرها قد افلتت
فكرياً وعلمياً .

واجهت الايديولوجية الليبرالية مثلاً نقداً حاداً عند ظهورها ، وما لبث ان
تبلور النقد في ردة عامة خبرها القرن التاسع عشر ضدها . ثم جاء تطور
السوسيولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد والسيكولوجيا يدعم الردة تلك الى ان
استطاعت ان تقوض أركانها وقواها . ولكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم
من أنه أصبح من المسير جداً أن نجد أي مفكر اجتماعي رزين يدافع عنها في
الأشكال التي ظهرت فيها ، فهي لا تزال قاعدة تمد الحركات السياسية بمنطقها
وبالتبرير الذي تحتاجه بعد أن أصابها التهديم من كل جانب ، ففارقته دلائل
الحياة ، وأصبحت مبعثرة الاجزاء .

الايديولوجية الانقلابية هي ذلك الإطار الشامل الذي يُعتبر قاعدة لوجود الانسان ووضعه ، وقضيتها لا تبرز في مقاصد نلتقيها بوعي وارادة ، أو في مبادئ يمكن الاختيار بينها أو في برنامج منسق الخ... بل في اعتبارها جواباً نهائياً على مشكلة الانسان في علاقته مع الحياة والتاريخ ، أي في مضمونها الميتافيزيقي .

كانت النظم الاجتماعية السياسية مثلاً ترجع في الماضي إلى ارادة الله ، أما الآن فأصبحت ترجع إلى ارادة الشعب . ولكن أين الفرق بينهما من ناحية فلسفية أو ميتافيزيقية ؟ ليس كلاماً حقيقة علياً نفترضها افتراضاً ونتجاوز بها حدود الواقع والتحليل التجريبي ؟ ففي جميع الحركات الانقلابية الحديثة نجد تأكيداً على المصلحة العامة ، وإن كلاً منها أكد ذلك من زاوية مختلفة . ولكن ليس هناك تجريبياً وحسباً من مصلحة أو ارادة عامة تضم المجتمع ككل ، يمكن أن تتوافق وتلتقي عندها جميع الإرادات والمصالح الفردية . إن المصلحة أو الارادة العامة ليست واقعاً يفرض ذاته بالبرهان على عقول الافراد والجماعات ، بل قيمة من القيم النهائية التي تكن وراء النظم المختلفة ، تعطىها وحدة وتبريراً . إن مصلحة أو ارادة عامة من هذا النوع مفقودة ويستحيل وجودها ، ليس لأن هناك افراداً وفئات قد يرغبون في أشياء ليست من طبيعة المصلحة ولا تتفق معها ، بل لأن المصلحة أو الإرادة تعني أشياء مختلفة للجماعات والحرف والمهن المختلفة في المجتمع . هذا التباين ليس ظاهرة عابرة في مظاهر السلوك الاجتماعي ، بل هو خاص أصيلة فيه تلازمه ولا يمكن فصلها عنه طالما يفرض التركيب الاجتماعي تعدداً غير محدود في أوجه النشاط الانساني ، وطالما يوسع غو الانسان الحضاري من هذا التعدد ومن نطاق الاختصاص تقود هذه الحقيقة التي لم تكشف للعقلانية الليبرالية أو الفلسفة النفعية أو الماركسية ، بسبب ما يسودها من مضمون ميتافيزيقي ضيق ، إلى اختلافات عقائدية واضحة لا يمكن إيجاد حل لها بنقاش عقلاني أو حجة علمية . هذا لا يعني أن المصلحة أو الإرادة العامة اقصوصة كما حاول البعض أن يصفها ، بل

قيمة من القيم النهائية يبني عليها ، بمعناها الاصيل « برهان تجريبي حسي . فهي ككل قيمة من القيم النهائية تكن وراء هذا النوع من البراهين ، تعطيه الإطار الذي يبرره وتسبغ عليه الحياة من ناحية انسانية . انها مضمون ميتافيزيقي يتغلغل في النظم الاجتماعية السياسية ويحل فيها محل الحياة الباطنية والوجدان .

تعتبر الايديولوجية الشيوعية المبادئ الماركسية التي تسودها نظرية علمية أو بالأحرى العلم الحقيقي الوحيد في تطور المجتمع والتاريخ . يماثل هذا الموقف ، في الواقع ، موقف الكنيسة . فالمبادئ والفرضيات الاساسية امور معطاة بشكل مطلق ونهائي ، وهي ثابتة لا تتغير ، انما تتغير فقط في الشروح والتفسير . لهذا رأى دجيلاس ان الماركسية تحولت الآن من مذهب ثوري حرّ الى لاهوت ينبري إلى ترجمته وتفسيره كنهنة عاجزون عن توليد افكار جديدة ، علمهم الوحيد أن يحفظوا المذهب وعقائده المقدسة ، وانه ، منذ ثلث قرن ، لم تظهر اية كتب ذات أهمية عن الموضوع .

قصد الميتافيزيقي هو الوحدة العامة في الاشياء . فالوحدة تشكل المثال الذي نهو اليه . غير ان المثال هو قصد العلم الاعلى وقصد المفكر الاخلاقي ، وقصد الفيلسوف الاجتماعي ، وقصد الانقلابي . فكل منهم يحاول ان يلقي المناطق المحدودة ، ويتبع طريقاً بإمكاننا تسميته بالطريق الميتافيزيقي . فمن اللحظة التي اخذ الناس يرون فيها ان هناك روابط داخلية بين الاشياء لم يصبح العلم والفلسفة ممكناً فقط ، كما يلاحظ دركهيم ، بل المواقف الايديولوجية ذات القاعدة الميتافيزيقية ايضاً .

يحاول الميتافيزيقي ان يكشف عن سبب ما هو كائن ، وان يفكش عن حقيقة أولى تفسر لنا أفكارنا ، وتقدم دليلاً ونموذجاً يوجه سلوكنا وخطانا . فهو يحاول ادخال الوحدة والانسجام في التعدد اللانهائي الذي نجده في الحياة . تلعب الايديولوجية الانقلابية الدور ذاته ، ولهذا كانت ذات طبيعة ميتافيزيقية ؛ فبدون ايديولوجية من هذا النوع يخسر الوضع الانساني قاعدته والتوجيه الذي

يحتاجه ، وبذلك ينهار ممزقاً في تيارات أفكار وقوى متنافرة مختلفة .
الايديولوجية الانقلابية هي بهذا المعنى ما يسودنا ويوحى بالحياة ، ما يبرز من
أعمقنا ، فيتجاوز بها الفرد ذاته ويتصل بينابيع كينونته ذاتها .

ميثافيزيكية التمرد ضد الميثافيزيك في الايدولوجية اللافتلامية

حاول الميتافيزيق دائما أن يصل الى حقيقة أولى لا تتغير، تكتفي بذاتها، خالدة، لانهائية، ضرورية. المهم في الموضوع ليس أن نجد حقيقة لا تتغير، تكتفي بذاتها، ولكن أن نعرف ان الفكر الفلسفي هو الذي يعطيها هذه الميزات والخصائص. فمن أفلاطون، الى أوجستين واكويناس، الى اسپينوزا ولايبنتز، لم يكن الأمر الاساسي وجود حقائق تتميز بهذه الصفات، بل اعتبار الحقائق وكأنها تتميز بما تقدم.

إن أشكال التمرد الفلسفي الحديث، وان كانت نقضت الميتافيزيق التقليدي وقدمت حقائق عليها ترجع الى المجتمع والتاريخ، حقائق تتحول لأنها حركة، فانها حقائق تبقى في الواقع ثابتة لا تتغير لأنها تستثنى كل شيء خارجها يمكن أن يؤثر فيها. هذا ينطبق على الديالكتيكية المادية، كما ينطبق على الروح

الهيجلي المطلق ، على « الطاقة الحيوية »^(١) لبرجسون أو « قانون الأطوار الثلاثة » لكونت .

حدد كُنْتُت الجوهر بأنه ما سيكون كما كانت . إن ارجاع مظاهر وأحداث الحياة والتاريخ الى شكل من أشكال هذه القاعدة الميتافيزيقية او هذا الجوهر صفة لازمت الوضع الانساني بشكل مستمر ؛ وذلك يعني أن هناك في طبيعة الوضع ما يلزم بها ، وأن الرجوع الدائم الى تلك الأشكال يلبي ما يولده الوضع فينا من حاجة الى اضافة الوضوح على الاشياء واعطائها معنى . فقد نمجز عن التنبؤ بالمظاهر التي قد تؤدي اليها ، وقد يستحيل أن تساعدنا في تحديد المستقبل ، ولكن الاعتماد عليها يولد فينا طمأنينة لأنه يقنعنا على الأقل ، بأن ما سيحدث في المستقبل لا يمكن ان يكون خارج طبيعتها .

فعلى الرغم من أي نقد يوجه للاتجاه ذاك ، نجد أن الناس يشمرون دائماً بميل الى أية فلسفة أو ايدولوجية تفسر الاشياء والاحداث بالرجوع الى بعض الحقائق الثابتة . رأى جايمس على ضوء هذا الواقع ان فلسفات التشكك قد تؤدي خدمة كبرى في تصحيح فلسفات التفسير المطلقة أو المتكاملة ، ولكنه من المستحيل قبولها قاعدة للحياة . فهي ضرورية أو بالاحرى طبيعية في فترة انتقال أو أزمة تحول من وجود الى آخر ، ولكنها ، بعد ان تقوم بمهمتها في نقد الوجود السابق ، تقص في المجال لفلسفات أخرى اكثر ايجابية ، وهي تلك التي يتركز عليها الوجود الجديد . ان العقل الانساني يرفض ان يطمئن الى مجراها .

وافق هذا الموقف دائماً الفكر الفلسفي والدافع الايدولوجي . وهو يلزم دائماً ، الحركات التي تخرج وتتمرّد عليه . انه موجود بأحد أشكاله فيها كلها ، وعلى الرغم من تصميم الفكر الحديث على التنصل منه ، فقد تتصل فقط من الاشكال

الميتافيزيقية التقليدية . فالفرق بين العصر الحديث والقرون الوسطى ، بين الفكر الفلسفي المعاصر وبين الفلسفة المدرسية مثلاً ، يبرز في الطريقة التي نواجه بها مشاكل الانسان . المشاكل واحدة ، في الواقع ، ولكن الفكر الفلسفي كان في الماضي يرجع عادة الى عالم غيبي يستمد منه ذاته ويبدو حوله ، ولكنه أصبح حالياً يرجع الى التاريخ والمجتمع ويفرض ذاته في تفسير مظاهرها .

كان الميتافيزيق التقليدي يعني ، في معناه العام ، محاولة فكرية تدور حول حقائق تنشأ خارج أو وراء العالم المادي المتغير ، تزعم انها تعتمد في ذلك على أسلوب غير الاسلوب العلمي في الكشف عن الحقيقة ، وتريد ان تتجاوز حقائق العلم النسبية كي تحل المطلق مكانها . كان الميتافيزيق يفرض وجود حقيقة أو كائن يتجاوز الصيرورة والعالم ؛ فهو ميتافيزيق خالد في ذاته لأنه ينقض كل نقد يحدث باسم هذا العالم ، هذا عندما لا يتجاهله تماماً .

كان النقد الحديث للميتافيزيق نتيجة رجوع العقل الفلسفي الى التاريخ والمجتمع في بناء ذاته ، بدلاً من الرجوع الى طبيعة الكون أو الى ما وراء الطبيعة . يعبر النقد عن ذاته كنقد للفكر التجريدي الذي خسر كل علاقة مع الواقع ، أي كجهد في ربط الفكر الفلسفي مع الواقع الحسي . ثم ان الميتافيزيق التقليدي كان يعيش اللاهوت ويعبر عن الدين ، لهذا كان النقد الفلسفي الحديث له يحصر معناه في المذاهب التقليدية التي برزت فيه ، فلا يرى امكان تحقيقه في جوهره بمذاهب ترجع الى التاريخ والمجتمع .

لا شك ان الانسان يستطيع ان يتحرر وان يستغني عن الميتافيزيق بمعناه التقليدي ؛ فهناك مجتمعات لم تعرف عليه بهذا الشكل ، كما ان العقل الحديث لا يرجع اليه في شكله الماضي . ولكن إن نحن اعتبرنا ان الميتافيزيق يدل على مذهب فلسفي أو عقائدي كلي يحاول ان يفسر طبيعة المجتمع والتاريخ ككل ، وأن يعطي بضع حقائق أولى اساسية تعتبر نهائية ثابتة ، تبرز وراء حركة المجتمع أو التاريخ ، وتضيف الوحدة والمعنى والتبرير عليها ، يمس من الممكن القول

إنه من المستحيل على المجتمعات ان تتحرر من الميتافيزيق .

الميتافيزيق يعني أنه من الممكن الوصول ، عن طريق الفكر ، الى قيم أو حقائق تنطبق على أي دور من أدوار التاريخ ، وإلى اخلاقية غير نسبية لا تخضع لتحولات التاريخ بل تملأ عليها وتسودها ، أي الى مذاهب فلسفية غير نسبية . فهو يزعم انه يتجاوز المعارف العلمية ويتركز اساساً لها . كان يرتبط عادة بفكرة الله ، ولكن هناك اشكالا لا ترجع اليها . فكثرت مثلاً يرى ان الاساس المطلق للمعرفة يبرز في الوعي المحض التصاعدي ، وهابيدجار يراه في معرفة ما يسميه بالكينونة أو الوجود . تجدر الملاحظة الآن بأن كل ايدولوجية انقلابية هي ، من ناحية فلسفية ، نسبية ، ولكن المهم في الموضوع ان الايدولوجية نفسها لا تؤمن بأنها نسبية ، ولا تبدي ذاتها في هذا الشكل .

تنتهي الايدولوجيات الانقلابية ، مهما نقضت الميتافيزيق ، في حقيقة ثابتة لانهائية ، لأن العناصر والاسباب التي تنشأ منها هي عناصر واسباب تشارك فيها مع الميتافيزيق . الواقع الذي يحيط بالانسان هو ، في الواقع ، صيرورة دائمة ، وكل من هذه الايدولوجيات تحاول ان تكشف عن العنصر الثابت المشترك الكامن في تلك الصيرورة المعقدة الأوجه ، لأنها تستطيع عن طريق هذا الكشف وحده ان تعطي معنى للحياة في دنيا تدل مظاهرها على الزوال والتغير .

فليس هناك من مخرج او مهرب من الميتافيزيق في أي موقف فلسفي امام الحياة ، والطريقة الوحيدة في تجنب الميتافيزيق هي ، حسب تعبير بورت ، ان لا نقول شيئاً . ان محاولة تجنب الميتافيزيق تعلن ، عند تحديدها ، عن فرضيات ميتافيزيقية تنطوي عليها ، وتاريخ الفكر يكشف بوضوح ان الفكر الذي ينكر الميتافيزيق يحمل ، في الواقع ، ميتافيزيقاً من نوع آخر ؛ فهو قد يشارك أولاً في أفكار عصره حول القضايا النهائية الكبرى طالما لا تثير تلك الأفكار نقده .

وإذا ما كان مفكراً خلافاً أو إذا عبّر عن تحويل ايدولوجي ، فانه ينتج مفهوماً معيناً في الحياة ، ولا يلبث أن يجد نفسه مضطراً إلى إعطاء المفهوم معنى ميتافيزيقياً ، أي اعتبار المجتمع أو التاريخ أو الوضع الإنساني من نوع معين ينفتح للفهوم الذي يقول به . وأخيراً ، وبما أن طبيعة الإنسان كما نراها في وضعها الإنساني تفرض الميتافيزيق ، كما يكشف التاريخ ، لأجل اطمئنانها الفكري الذاتي ، فليس من مفكر كبير أو ايدولوجية صحيحة تستطيع أن تتجنب القضايا النهائية الكبرى ، ومعالجة هذه القضايا تعني دائماً موقفاً ميتافيزيقياً . ان الميتافيزيق هو دراسة الواقع ككل ، وكل ايدولوجية صحيحة أو فكر خلاق يحاول أن يعالج الواقع ذلك ككل .

إن وقائع الاجتماع والتاريخ هي وقائع انسانية اجتماعية نعانها ؛ فهي ليست وقائع زمانية مكانية محضة . كل علاقة فيها تتخذ أشكالاً عديدة ، من مودة أو حقد ، لا مبالاة أو عطف ، تحميد أو استنكار الخ ... لهذا ، تحتاج العلاقات إلى مفاهيم إضافية إلى جانب مفاهيم الفيزياء والبيولوجيا ، وهي مفاهيم سياسية ، اقتصادية ، أخلاقية دينية الخ ... لا يتحرك الإنسان في الزمان والمكان ، بل بشكل معين ، فيبعد ويفكر ، ويفضل ، ويفقرع ، ويحارب ، ويتمرد ، ويقتل ، ويثور الخ ... لذا ، رأى جاسبرز في كلامه عن الفلسفة الحديثة بأنها تحاول أن تعطي شكلاً علمياً لشيء لا يمكن أن يكون موضوعاً علمياً . وجد كُنْتُ ، بعد أن دُلل بأن الميتافيزيق مستحيل كعلم ، أن لا مناص من الاعتراف بأنه قوة لا تدمر ، وميل فكري في الإنسان ، وأن فلسفته تكون غير كاملة إن لم يقل عنه شيئاً ايجابياً . لقد أنكر الميتافيزيق التقليدي ولكنه أقام فلسفته على ميتافيزيق تصاعدية الذات اللازمية .

تبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت ، ولكن عند ديكارت نرى أن الحقيقة الوحيدة هي وجود الذات وأفكارها ، أما العالم الخارجي فيشتق من هذه الذات . انتقل هذا الموقف إلى باركلي وكنت وفتحته وغيرم حيث جسد الحقيقة الأولى والنهائية في الذات ، وأن كل شيء آخر هو تعبير عنها .

يتضح من هنا أن الفلسفة الحديثة بدأت من قاعدة ميتافيزيقية صريحة على الرغم من خروجها على الميتافيزيق التقليدي .

لم يكن الاعتراف بهذا الشوق الى حقيقة ميتافيزيقية من نصيب « المؤمنين » فقط ، بل اعترف به أيضاً كثيرون من ذوي المفهوم المادي الاحادي . فراسل مثلاً رأى أن التفتيش عن شيء ثابت لا يتغير يشكل أعمق الغرائز التي تقود الناس إلى الفلسفة ، وتشترك دون شك من محبة الانسان لبيته وشوقه إلى ملجأ من الخطر ؛ ثم يعطف على ذلك فيقول بأننا نجد لذلك أنها تتخذ أكثر الأشكال حماسة عند هؤلاء الذين يتعرضون أكثر من غيرهم للكوارث والأزمات .

الانسان كائن ميتافيزيقي ، إن لم يكن في طبيعته ، فعلى الأقل بسبب الديالكتيك الذي يسود علاقته مع الوضع الانساني . تفرض عليه طبيعة هذا الوضع بما فيه من متناقضات وقضايا وأسرار موقفاً ميتافيزيقياً . ليس باستطاعة الانسان نفسه أن يعيش في فراغ روحي ، وتقديس وعبادة حقيقة عليا ثابتة ، تشمل التاريخ والوضع الانساني ، خاصة لا يمكن تجرييد الانسان منها . الانسان كائن لا يستطيع أن يحيا بدون تجارب مع حقيقة تعلوه وتمود وضعه ، وحقيقة من هذا النوع تصنع فكرة الانسان ذاتها . وهكذا ، عندما يزول الله كشكل لتلك الحقيقة ، فإن الانسان لا يلبث أن يجد شكلاً آخر لها . يرى باردبايف أن العدمية نفسها موقف ميتافيزيقي . فنحن إن نظرنا إليها نظرة ضيقة كانت حركة سلبية قمة تنكرر كل شيء وتلغي كل شيء ؛ ولكنها من ناحية أخرى ، تحاول أن ترفع بعض القيم النسبية إلى مرتبة المطلق ، وأن تؤله شيئاً آخرأ . أما برينتون ف يرى أن الناس جميعهم ميتافيزيقيون ، لأنهم كلهم يشوقون الى وضع أنفسهم في سيستم ، في كون ، في حركة تعلو ، على الأقل ، فوق علاقات الفرد اليومية المباشرة بينه وبين وسطه ، فيولد أي نقص في هذا الشوق أو كبت له ، عند جميع الناس ، قلقاً ميتافيزيقياً .

فلولا الخاصة الميتافيزيقية التي تعني تجاوز المظاهر والأحداث في

أشكالها الفردية الخارجية ، وفي تغيرها وتحولها ، ومحاولة الكشف عن مبادئ أو حقائق ثابتة تكن وراءها تفسرها في تعددها ، وفي تغيرها ، ككل ، لما كان بإمكان الوضع الانساني أن يتحقق للإنسان . ف عندما نقول مثلاً عن حيوان ما إنه بقرة ، نفى ولا شك أن هذا الحيوان يتصف بشيء آخر لا تتصف به البقرة بفردا ، وهو مشاركتها في طبيعة عامة تشارك فيها الأبقار كلها . الطبيعة تلك ليست هذه أو تلك البقرة ، بل صفة عامة تنطبق على جميع ما يوجد ، وما وُجد ، وما سوف يوجد من أبقار في العالم . وهي لا تولد أو تموت عند ولادة أو موت اية بقرة ، وهي غير محدودة بأية حدود زمانية أو مكانية ، بل تتجاوز الحدود بثبات دائم لا يداخله التغير ابداً . تستحيل الحياة الانسانية في معناها الانساني الاصيل دون الرجوع الى معاني من هذا النوع ودون استخدامها . ان اللغة ، والعلم ، والفلسفة والفن ، وكل ناحية من النواحي الفكرية العلمية التي تميز وضع الانسان تستحيل بدون الخاصة الأولى في الانسان أو الوضع الانساني ، ألا وهي الرجوع الى مجردات تتجاوز حدود الزمان والمكان ، والتعدد والتغير في الزمان والمكان . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية هو في الواقع عبارة عن امتداد تلك الخاصة اليها .

المضمون الميتافيزيقي هو ما ينطوي عليه شيء من الاشياء في طبيعته المحضة . انه ذلك العنصر من الصفات والخصائص التي لا يستطيع الشيء ان يحصرها دون ان يخسر طبيعته ذاتها . ان الايديولوجية هي قبل كل شيء مفهوم ثابت في الحياة تدور حوله وتعبّر عنه ، وبذلك تمثل موقفاً ميتافيزيقياً معيناً لا يصح الوضع الانساني بدونه .

*

لم ينج العلم ذاته من ذاك الشوق الى الثابت والخالد الذي لا يتغير ، فحاول ، كالفلسفة ، ان يجد ، على طريقته الخاصة ، العنصر الذي يحقق نجاته من التغير

الدائم . ففي ابتداء الأمر ، وجد العلم ان العنصر الثابت في المظاهر المتحولة يقوم في الذرة التي تستحيل على التدمير او التحويل ، وان كل ما يحدث من تغيير في العالم الطبيعي هو عبارة عن ترتيب معين او ترتيب آخر جديد للذرات او لعناصر ثابتة لا تتغير . ولكن تبين فيما بعد بأن تلك الذرات ذاتها تتغير ويمكن تحليلها ، وبذلك قضي على النظرية تماما . ولكن علماء الطبيعة أحلوا محل الذرات وحدات أصغر هي الالكترونات ، والبروتونات التي تتكون الذرات ذاتها منها ، ورأوا أنها تستحيل على الهدم والتحول ؛ ولكن العلماء ايضا ما لبثوا ان اكتشفوا بأن الالكترونات والبروتونات يمكن ان تنفجر تاركة وراءها ليس مادة جديدة بل موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة الضوء . هكذا حلت الطاقة كعنصر نهائي محل ما سبقها ، وان كانت غير مادية بل صفة من صفات الحركة الطبيعية .

يعتبر العلم ان العالم الذي نكشف عنه بمحواستنا ، عالم الألوان والاصوات والاشياء كالاشجار والازهار الخ ... عالم ذو مظهر خداع ، لأن العالم الحقيقي يختلف عنه كل الاختلاف . فالألوان والاصوات ليست في الواقع صفات للاشياء بل تموجات في الاثير . ثم ان غاية العلم الاولى هي الكشف عن القوانين والسنن الثابتة العامة الكامنة وراء المظاهر المتغيرة المتحولة التي تسودها ، وبذلك يكون ذا طبيعة مبنافيزيقية محضة .

ليس هدف العلم ذاته معرفة الافراد ، فرداً فرداً ، بل الانواع ؛ ليس كبت وكبت من الطير ، وليس دعد او عمرو ، بل العصفور والانسان . ولكننا لا نوجد في عالم تجاربنا سوى الافراد ، العصفير ، الورود ، وكل منها يختص بأشياء تميزه عن الآخرين الذين يشاركون في النوع ذاته . اننا في هذا العالم الحسي التجريبي نفقش عبثاً عن الرجل ، المرأة ، الوردة ، الانسان الخ ... تبعاً لوصف البيولوجيا او علم النبات . ان العلم ، كي يتمكن من تحقيق ذاته والقيام بتجاربه ، مضطر للرجوع الى نماذج عامة أو مجردات لا وجود لها في الواقع . فوراء الكائنات الفردية تكن دائماً صورة مجردة نرجع اليها

كجوهـر لها ، كحقيقة تقوم فيها وتعبر عنها . لهذا لا يعني أن الناذج او المجردات موجودة فعلياً في مكان ما على طريقة أفلاطون ، ولكنها فرضيات لا مفر من الرجوع اليها والاعتماد عليها في نشاطنا الفكري والعلمي ، وبدونها يستحيل النشاط . الخط المستقيم ، او الدائرة ، او المثلث أمور لا توجد بشكل كامل في أي مكان في العالم . انها مجردات موجودة في الفكر فقط ، ولكنها لا تعود الى طبيعة الفكر فتكوّن جزءاً من تركيبه ، كما يقول كُنت ، بل الى المظاهر الفردية العديدة التي تمثلها في العالم .

قد تختلف فرضيات العلم عن فرضيات الميتافيزيق لأنها تخضع للتحقيق والتمحيص بشكل غير مباشر ، بينما قيمة الثانية تأتي فقط من الوحدة والانسجام اللذين بإمكانها أن تولدما في فكرنا وفي حياتنا . غير أن العلم الحديث لم يكن في الواقع نتيجة طريقة استقرائية او تجريبية محضة تبرز في وقائع التجربة ، كما تصور باكون وذوو المذهب الوضعي . فالمنهجية الاستقرائية التجريبية ذاتها تنشأ ، كما يصفها هويتد ، على ميتافيزيق خاص بها ، وإمكان العلم ذاته يعتمد على عقلانية الكون النهائية . تجدد العلوم الطبيعية قوتها برجوعها الى هذا الاساس الميتافيزيقي ، وهو الايمان بأن هناك نظاماً ، وثباتاً ، وانسجاماً ، وانتظاماً في المظاهر الطبيعية ، مما جعل كثيرين ، كتيليك مثلاً يرون أن التغيير في الموقف العلمي هو نتيجة تغيير في الموقف الميتافيزيقي .

يتميز الوضع الانساني بنقص أصيل ، وهو ينفتح دائماً ، بسبب ذلك ، للميتافيزيق . فالميتافيزيق يرافق ، بشكل أو بآخر ، وضع الانسان باستمرار ، لأن دوره يبرز في تغطية النقص ذاك واعطاء الوضع تكامله ، فيبدو كشيء طبيعي وانساني . كان شارل بيغي يعني ذلك تماماً عندما كتب بأن لكل ميتافيزيقه الخاص ، عميقاً كان أو سطحياً ، قوياً أو ضعيفاً ، صالحاً او فاسداً ، جافاً او مصقولاً ، وبأن ليس هناك ما هو اكثر انتشاراً من الميتافيزيق .

كتب هنري بوانكاريه ، الفيلسوف العلمي الفرنسي الشهير ، مرة ، عن المنهجية العلمية وفرضياتها بأن التصميم بالخضوع للاختبار غير كاف ، إذ لا تزال هناك فرضيات خطيرة ، منها ، أولاً وقبل كل شيء ، تلك التي تتأثر بها بشكل ضمني لاواع . فبما أننا نعتبر عنها دون أن نعرف ذلك نمسي عاجزون عن اطراحها .

المتافيزيق ، في تحديد ، هابديجار ، هو استفهام يبدو وراء الأشياء والوقائع القائمة للكشف عنها في حقيقتها الكاملة . فبدون الرجوع الى ما وراء المظاهر والوقائع والأشياء الخارجية للكشف عن حقيقتها ، يستحيل العلم ، وتصبح المعرفة قضية احصائية محضة ، وتجميعاً وضعياً وترتيباً آلياً للوقائع .

كانت المجرعات أو القرانين أو الناذج العامة التي ينشأ العلم فيها تسود أيضاً الفلسفة في جميع أشكالها الاساسية ، حتى القرن التاسع عشر . فمن فلاسفة اليونان ، الى فلاسفة ومفكري المسيحية ، الى فلاسفة النهضة ، الى فلاسفة العقلانية ، والمثالية ، واللاأدرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر نراهم قد أقروا جميعاً بوجود نموذج انساني عام اعتبروا انه من واجب الانسان أن يحاول تقليده . كانت الوجودية ، وخصوصاً في يد سارتر ، الفلسفة الوحيدة المنظمة التي نقضت امكان نموذج انساني من هذا النوع . ولكن الوجودية لم تستطع أن تهرب من حقيقة نهائية ترجع اليها وتقيس بها سلوك الانسان وقيمه والوضع الانساني ذاته . فالحرية أصبحت الخير المطلق وأساس الاخلاقية الجديدة التي نادت بها الوجودية .

تحتوي كتب اميل مايرسون ، بالارجح ، على اهم عرض للمتناقضات التي تنطوي عليها التفسير التي يقدمها العلم حول الطبيعة . نجد من بينها طبيعة العلم الميتافيزيقية . فالمؤلف ينظر الى العلم كاستمرار للفلسفة اليونانية في محاولتها الكشف ، عما يمكن وراء حركة المادة وتعددتها المذهل ، من عناصر ثابتة أو جوهر

يستطيع الانسان ، بالاعتماد عليه ، ان يميز بين الجوهر والمرض . لقد وجد ان جميع النظريات العلمية الكبيرة تتجه نحو القصد ذاته ، أو تحاول كلها ان تدل على شيء ثابت لا يتغير ينشأ الجوهر النهائي للواقع فيه . يمد العالم نفسه ، بسبب هذا القصد ، مضطراً لأن يلغي التغيير . حاول جايمس باستمرار ان يبين بأن جميع الافتراضات العلمية هي افتراضات عملية ، وبأن العلماء يؤمنون بافتراضاتهم لأنها عملية فقط ، ولأنها تساعد في تجاربهم وفي التحكم بالعناصر المادية . لقد كان يقول بأنه ليس من احد رأى الذرة ، ومن الممكن ان لا يراها أحد ابداً ، ولكننا نؤمن بحقيقتها ، لأن النظرية الذرية تساعد في تشكيل عدة مركبات كيميائية .

انه من الممكن القول ، بكل موضوعية علمية ، بأن العلم التجريبي كله يقوم في افتراضات فلسفية . هناك بعض المفكرين أخذوا ، كبورت ، يكتبون عن أسس العلم الميتافيزيقية . وجب دائماً على العلم ، كي ينشأ ، أن يفترض ، على الأقل ، بأن العالم يشكل وحدة منسجمة متجانسة ؛ وبأن القوانين التي يكشف عنها تعكس هذه الوحدة وحقيقتها . يستطيع العلم الذي ينطلق من تعدد الاشياء والوقائع اللانهائي ، ان يعيدها جميعها الى وحدة عامة ، لأنه يضحى ، في الواقع ، بجميع المظاهر التي تخرج عن نطاقه .

العلم هو أيضاً نوع من الميتافيزيق ، أو حتى الدين ، في ولائه واخلاصه للحقيقة ، دون اي اعتبار للظروف التي يبرز فيها . فرجل العلم يؤمن ان الحقيقة أصح للانسان من الخطأ ، وإن كانت مؤلمة مثيرة ، وهو يقف حياته ونفسه على خدمة العلم ، كما ان رجل الدين المؤمن يمنح ذاته لمعتقد . انه رجل يكرس جهده ووقته ، مشاعره وعواطفه كي يخدم قصده . لم يقتصر الاستشهاد على الدين والمواقف الدينية فقط ، فالعلم ليس فقيراً بالشهداء ، واستشهادهم لا يقل اصالة عن استشهاد ابطال الدين .

*

تلك الخاصة تعيد ذاتها دائماً في موقف انقلابي العصر الحديث الذين لم ينقضوا العقائد التقليدية فقط، من ميتافيزيقية ودينية وسياسية ، بل رفضوا ايضاً ان يقبلوا بأي سيستم جديد يحمل عليها . ثار بالينسكي مثلاً ، وهو من اكبر الانقلابيين الروس في القرن التاسع عشر ، ضد العام ، والشامل ، والكلي من اي نوع ، كالله ، والمقل ، والروح ، الخ ... لأن حقيقة من هذا النوع تسلب بالفرد . ولكن الثورة ضد العام والكلي ، في سبيل الفرد ، اصبحت كفاحاً في سبيل حقيقة عامة كلية جديدة هي الإنسانية التي كانت ، كمنطلق كلي جديد ، موضوع ايمان لكثيرين من الانقلابيين في القرن التاسع عشر . رسم بارتشفسكي وهو انقلابي روسي آخر ، صورة واضحة عن ذلك عندما قال : « لقد عجزت عن الكشف عن اي شيء ذي قيمة يكسب ولائي في النساء والرجال ، ولهذا فقد اتجهت الى الإنسانية لأكرس لها خدمتي وذاتي » . نجد هنا مثلاً بليفاً عن الموقف الانقلابي الحديث ، الذي مها باله في نقضه لكل نوع من انواع الحقائق الثابتة التي تتجاوز الفرد ، فانه يرى ذاته متناقضاً دون وعي الى مضمون ميتافيزيقي من نوع جديد .

انكر ماكس شتارنر الله والميتافيزيق وكل فكرة أو مذهب ينشأ خارج الفرد وحقيقته . ولكن شتارنر أضفى على « الأنا » المادية الفردية جميع ما يميز الله او الانسان كفكرة مجردة . انه تمرد على فكرة الله ، فكرة الإنسانية ، فكرة النظام ، فكرة الحقيقة ، وما هناك من افكار عامة مجردة ، ولكن « الأنا » الفردية الانانية التي يعطنها لا تسلك نهائياً بشكل يختلف عن سلوك الله والإنسانية .

كان سوريل من أكثر الفلاسفة الاجتماعيين الانقلابيين تحليلاً لحركة المجتمع ، ولكنه لم ينج من التهمة الميتافيزيقية . اطلق جوريس عليه مثلاً لقب « ميتافيزيقي النفاية » ، لأنه رفض ان يرسم صورة معينة عن المجتمع القبل او حتى الإفصاح عن الوسائل التي يمكن أن تعود الى المجتمع ذاك .

تجاهل فرويد الفلسفة ، ونقض الميتافيزيق نقضاً تاماً ، ودعا الى إلغاء فكرة الله وتحرير الانسان منها ، ولكن مفهومه عن الفريزة الجنسية أكسبها خاصة المطلق فأصبحت كالله تسود كل شيء وتحدده . تعني عقدة أوديب في الفرويدية وفي الهيكرأنليز (التحليل النفسي) اساس كل ثقافة ، وتسود جميع المظاهر الثقافية الاجتماعية . انها تشكل ايضاً قوة تصاعدية لأنها تتقدم زمانياً على جميع هذه المظاهر .

لم يكن هذا الواقع الميتافيزيقي الذي انطوت عليه انفلايتهم واضعاً لكثيرين منهم ، فلم يدر بخلدن أنهم ، بعد ان ثاروا ضد جميع الاشكال الميتافيزيقية التي أخضعت الناس وسادتهم في الماضي ، قد رجعوا فقادوا الفرد الى شكل منها .

قد يرجع الميتافيزيق الى طبيعة الأشياء النهائية ، وفي هذا المعنى تلتقي المادية بالمثالية لان كلاما محاولة في الاتجاه ذاته . ولكنها قد ترجع الى اشياء تتجاوز نطاق التجربة الانسانية ولا يمكن التحقق منها او التحقق من علاقتها بالتجربة . هذا الميتافيزيق ، هو ذاته الذي ساد في الماضي ، وهو الذي يسود العصر الحديث . يتخذ فلاسفة العصر الحديث أشكالاً ومواقف مختلفة متناقضة ، ولكن ، ان نحن نظرنا الى ما وراء المظاهر الخارجية نرى ان هناك موقفاً فلسفياً واحداً يخترق الفكر ، ألا هو نظرة طبيعية الى الحياة . يميل الفكر ذاك ، وان كان مرتبطاً بالعلم محدوداً بالتاريخ والمجتمع ، على صعيد ميتافيزيقي . يشكل موقف المجتمع البورجوازي او المجتمع الشيوعي مثلاً نقضاً للميتافيزيق ، ولكنه يكون موقفاً ميتافيزيقياً لان يقوم على الايمان باكتفاء ذاتي يسود العالم واشكاله .

ان المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها فكر علماء الطبيعة ليست أحسن أو أكثر علمية ، لأنها موجودة بشكل لاواعٍ او غير انتقادي . انهم

مثل غيرهم يلتقطون مفاهيمهم الميتافيزيقية مع اللغة التي يتعلمونها ومع طرق التفكير السائدة في أي دور او مجتمع .

يذهب كروشه الى أبعد من ذلك فيكتب بأن التقدم ، الحرية ، الاقتصاد ، التكنولوجيا ، العلم ، كلها أساطير طالما اننا ننظر اليها كقوى خارجة عن الوقائع . إنها أساطير لا تفل في ذلك عن اسطورية الله ، الشيطان ، مارس ، فينوس ، يوه ، بعل ، أو أي شكل إلهي آخر اكثر بدائية .

كانت الايديولوجيات الانقلابية والمواقف الفلسفية الاجتماعية الحديثة تاريخية تطويرية ترجع الى التاريخ والمجتمع ، ولكن رجوعها هذا قادها الى ميتافيزيق جديد . يصف ماكس استان هذ الميتافيزيق بتشبيهه بسلّم آلي كهربائي . فالإنسان يستطيع أن يتعاون بالصعود معه او يستطيع ان يعترض عبثاً على حركته . يسير السلم دائماً وبشكل حتمي في الاتجاه المعين له . يلتقي ماركس وهيجل ، حسب تعبير بانتي ، هنا ، في ميتافيزيق السلم الآلي الكهربائي . ان ما ينقضانه هو ميتافيزيق الافلاطونيين والمسيحيين ، من جهة ، والإرادة الحرة في فلسفات كالبراجماتيسم من جهة اخرى ؛ ولكن لكل منهما ميتافيزيقه الخاص . يصف نيته فكرة الإله التطوري في الهيجلية كتصور اسطوري للحركة التاريخية . فعندما يكون العقل الفلسفي دينياً الى درجة يحاول فيها التوصل الى احد الالهة ، وتاريخياً الى درجة يفرض فيها فلسفة تطويرية ، تكون النتيجة الطبيعية الماركسية أو الهيجلية .

قد تكون فلسفة التحول المستمر الذي قال بها هرقليلطس منذ الفين وخمسةائة عام موضوعية ، ولكنها ، دون شك ، مؤلمة ، وخصوصاً عندما نرى ان العلم عاجز عن تقضها . كان الفكر الفلسفي يحاول دائماً ، ومنذ ذلك التاريخ ، ان يحتال على هذه الفلسفة وان يتجاوزها . سمح هرقليلطس لنفسه ،

على الرغم من فلسفته التي تدور حول التحول الدائم المستمر في جميع الاشياء ،
بشيء ثابت خالد لا يتحول ، وهو النار . كان الانسان ، عن طريق فلسفاته
ومواقفه المعاندية المختلفة ، يحاول دون كلل او ملل ، التوصل الى الثابت
المستقر الذي لا يخضع لمنطق الزمان وشريعته . يرى راسل ان هذه المحاولات
ابتدأت منذ الفين وخمسمائة عام ايضاً مع بارمنيدس . فالفلسفة منذ ذلك
التاريخ ، وإن لم تقبل من هذا الأخير الرأي القائل باستحالة أي تغيير ، فانها
قبلت منه ، على الأقل ، استحالة هدم الجوهر ، أي العنصر الثابت في مجموعة
متعددة من الخصائص والصفات .

منذ هذه المحاولة الاولى ، محاولة هرقليطس ، في التأكيد على عنصر التحول
او الصيرورة الدائمة ، الى المحاولات الحديثة العديدة كمحاولة هسرل في نقض
الميتافيزيق ، نرى في الوقت ذاته محاولات مستمرة تريد ان تكشف ، من وراء
التغير والصيرورة ، بعض العناصر او الحقائق او القوانين الثابتة التي يمكن ان
تفسرها بدون ان تتأثر بها . الفلسفة الظاهرية هي من أشد انواع النقض
للميتافيزيق ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟.. فبدلاً من جوهر فرد عام ، أو
حقيقة واحدة كلية تشمل كل شيء ، لم تفعل ، في الواقع ، سوى تجزيء الجوهر
الواحد الى عدد كبير ، فجعلت عالم المظاهر والاشياء مناطق عديدة كما يظهر
وأرادت الكشف عن الجوهر السائد وراء كل منها . الظاهرية هي جهد في
الوصول الى الشيء في ذاته ؛ والكشف ، بالاعتماد على نوع من الحدس ، عن
جوهر هذا الشيء ، وذلك بإزالة جميع ما تراكم فوقه من طبقات تاريخية ثقافية .
يصف هسرل الفلسفة الظاهرية ، ولكن لا يلبث ان يقول ، في تفسيره
لتحديده ، بأنها يجب ان تبرز كعلم للجوهر ، كعلم قبلي . من هنا يقوم
طموحه الى بناء « علم - فلسفة » .

كان النقض الذي كتبه كونت للميتافيزيق من اهم المحاولات الحديثة التي
عملت على تحرير الفكر من المواقف الميتافيزيقية ، ولكنه هو الآخر قدم

فكراً ينطوي على عنصر 'و مضمون ميتافيزيقي . لقد انكر كل فكرة وكل مذهب مطلق، انكر امكان اية معرفة لطبيعة الاشياء، لجوهرها ، ولقاصدها، وقال بضرورة الاكتفاء بالدراسة العلمية والكشف عن قوانين المظاهر فقط، اي العلاقات الثابتة بينها . لقد حدد روح المذهب الوضعي الذي نادى به بأنه يعني دراسة السنن العامة الثابتة التي تسود المظاهر الاجتماعية التاريخية بدلاً من دراسة الملل المزعومة . ولكن كونت وجد ان الدور الرضعي لا يفرض فقط ظهور علم جديد هو السوسيولوجيا ، بل يفرض نشوء دين جديد، هو دين الانسانية . كان هدفه اشادة النفسي في كل مكان ، بدلاً من المطلق ، ولكنه تحول سريعاً أمام منطق الاحداث والواقع الى تأليه النفسي والانتهاه في ديانة جديدة شاملة عامة ، ولكن بدون إله . عبر عنها بقوله : « اطرخوا الله جانباً باسم الدين » ، اي دين الانسانية الجديد . الدين الجديد ذاك الذي أراد ابرازه يشبه في تركيبه تركيب الدين المسيحي . فقيه ، نجد اولاً الثالوث المقدس الذي يتألف من الكائن الاكبر او الانسانية ، من الطوطم الاكبر او الارض ، ومن الوسط الاكبر او المكان ؛ هذا بالإضافة الى روزنامة جديدة ، وطقوس ونظم عديدة يصبح فيها كونت نفسه البابا الجديد الذي يتخذ كاتدرائية نوتردام متبراً لتبشيره بالدين الجديد . تتميز الوضعية التي نادى بها في رفض الميتافيزيق بمضمون ميتافيزيقي جديد ، وهو القوانين العامة التي تسود التاريخ والتي لا مكان فيها للفرد ولل فردية .

يؤكد اصحاب المذهب الوضعي دائماً ، من كونت وهيوم وفاهينجر ، الى شليك وإيار وكارناب، ان التحديدات او العبارات ذات الطابع الميتافيزيقي هي دون معنى . ولكن الموقف ذاته هو موقف ميتافيزيقي . فإن نحن حددناه بأنه يرجع في تفسير مظاهر المجتمع او التاريخ او الطبيعة الى حقيقة نهائية مستورة لا تمكن ملاحظتها وراء المظاهر ذاتها ، فان الوضعيين لا يؤلفون ، ولا شك ، موقفاً ميتافيزيقياً جديداً . ولكن الخاصة الأساسية في المواقف الميتافيزيقية ليست ، في الواقع ، الحقائق التي تكن مستقلة مستورة

وراء المظاهر ، بل في علاقة الحقائق ذاتها مع المظاهر ، أو في الدور الذي تلعبه تجاه المظاهر . قيمتها ليست في ذاتها ، بل في انها مجموعة من المبادئ والفرضيات الاساسية التي تفسر المظاهر وتضبطها ، تترجها وتعطيها وحدة ومعنى . انها ، بكلمة اخرى ، تلك التي لا نحتاج ان نتجاوزها الى مبادئ وفرضيات اخرى في تفسير مظاهر الاجتماع والتاريخ . فان تكون موجودة وجوداً مستقلاً في شكل حقائق منفصلة عن مظاهر التاريخ والاجتماع التي تعبر عنها أو تعبر فيها عن ذاتها ، كما نرى في الميتافيزيق التقليدية ، او ان لا يكون لها اي وجود سوى ذلك الوجود الذي يحلها جزءاً من المظاهر أو خاصتها الاساسية ، كما نرى في الفكر الفلسفي الحديث ، فمسألة فلسفية لا تحدد من الدور الملقى لها ، وهو تنظيم تلك المظاهر وسيادتها . بهذا المعنى ، تكون الفلسفة الوضعية في شئ اشكالها ، موقفاً ميتافيزيقياً لأنها تقدم مفهوماً كلياً في طبيعة التاريخ والمجتمع والطبيعة . ففيها جميعاً نجد مبدأ اساسياً يسودها ، وهو ان الطبيعة والمجتمع أو التاريخ ليست سوى مجاري من الاحداث المتتابعة دون قصد او معنى عام ؛ وهذا يعني ترجمة اساسية وتفسيراً نهائياً لطبيعة الاحداث التي يتكوّن منها المجتمع او التاريخ . ليست المسألة هنا مسألة خطأ أو صحة الوضعية ، بل كيف ان الوضعية تعطي مفهوماً عن طبيعة المجتمع والتاريخ عن طريق إعطائها مفهوماً عاماً عن الوقائع والاحداث التي يتشكلان منها .

*

كانت اولى الثورات الفلسفية والسياسية المنظمة ضد المواقف الميتافيزيقية التقليدية ، عقلانية القرن الثامن عشر وما جاء في ذيلها من ايدولوجية وثورات ليبرالية . ولكننا هنا أيضاً نرى ، على الرغم من المظاهر ، موقفاً ميتافيزيقياً واضحاً . فالفلاسفة والمفكرون الذين حققوا ذلك كانوا لا يكتفون عن التردد بأن جميع الناس يولدون ويبقون افراداً متساوين في الحقوق . القانون تعبير عن الارادة العامة ، والارادة العامة عاقلة وعادلة دائماً ، والطبيعة وضعت في في قلب كل انسان مبادئ خالدة يجب العمل بوحيتها . ركّز بورك مجموعته على المفكرين الثوريين آنذاك ، على هذه الناحية ،

وحاول ان يبين بأنهم مدفوعون بنظريات ميتافيزيقية بدلاً من الاهتمام باحلال
اصلاحات حية واقمية . وبانتام ايضاً ، انتقد ، على الرغم من ثوريتسه ،
فكرة الحقوق الطبيعية التي جاؤوا بها بسبب طابعها الميتافيزيقي . قالت
الايدولوجية التي نشأت من هذه العقلانية إن الواقمية او الموضوعية تبرز في
المجردات العامة فقط ، ولم ترَ في نطاق الواقع شيئاً سوى تعبير فردي عن
العام والمجرد . كانت المجردات التي توصلوا اليها في سعيهم وراء « النموذج
الحال للناظم الأكل » تسرد الكائنات الانسانية الحسية الفردية وتطلب من
كل منها ، حسب تعبير سوريل ، تضحية دائمة بالدم والحرية . يجب على الفرد
ان يطمئن الى نشاطه العقلي وحركته الفكرية بسبب صفة الشمول التي تميز
العقل . فالمقل واحد عند جميع الناس ، ذو طبيعة واحدة في جميع الأزمنة
والأمكنة لا يتغير ولا ينطوي على أية فروق ، يعني معرفة بضغ حقائق
بديهية بسيطة قائمة في ذاتها ، وهو واحد عند جميع الناس ، يملكه الناس
بالتساوي ، ولهذا وجب ان يكون دليل الحياة .

كان المبدأ القائل مثلاً باعطاء فرص متساوية للجميع تفتح أمامهم جميع
الابواب ، مجرداً كغيره من المجردات ، يعني في الواقع ، بأن الفرد يستطيع
بشكل فردي مستقل ، ان يبني حياة جديدة خاصة به دون اي اعتبار لقوى
التاريخ والاجتماع التي تحدد وتبلور الفردية من الخارج . ان هذا المبدأ يعني ،
كبدأ المساواة ، اشادة مجتمع بدائي من جديد ، اي مجتمع لا تاريخي تزول
وتعفي فيه جميع النظم والفروق التي تشوه صورة هذا الجوهر الانساني
الواحد ، لأن مجتمعاً كهذا يستطيع ان يوفر الحقوق المتساوية للجميع أو ان
ينطلق دائماً من نقطة واحدة متساوية .

تباين الأفكار التي بشر بها المفكرون والفلاسفة الذين ترجع اليهم الثورة
الفرنسية وتختلف الى حد قد يستحيل التفاوضها في مذهب اجتماعي
سياسي واحد منسجم . ولكن إن نحن أعملنا التفاصيل وركزنا الانتباه على
الأفكار الأساسية ، أو انتقلنا من الصعيد السياسي الى الصعيد الفلسفي المحض ،

لرأينا ان جميع هذه الأفكار والفلسفات المختلفة تنبع من مبدأ واحد ذي طبيعة مجردة تنفرد منه ، وأن مفكري وفلاسفة الثورة اعتبروا هذا المبدأ قاعدة انطلاق لتفكيرهم الفلسفي والسياسي ، ألا وهو ضرورة إلقاء النظم التقليدية التي تسود المجتمع واستبدالها بقواعد بسيطة بديهية تشتق من ممارسة العقل الانساني . ففكرة العقل الانساني الواحد كحقيقة أولى ، وكنقطة انطلاق ، كانت الفكرة التي كُنت وراء جميع ما جاءت به الفلسفة في نطاق السياسة والاجتماع .

هذا ما جعل الكائن الانساني الفردي جزءاً من حقيقة عامة هي العقل . ولكن هذه الحقيقة المجردة كانت تطلب مثل مولوخ - أحد آلهة الكمنانيين الذين كانوا يضعون بأولادهم اكراماً له - تضحية الفرد على مذبح التجريد . حاولت هذه الفلسفة التي أظهرتها الايديولوجية الليبرالية جاهدة أن تستبدل فكرة الله بالعقل ، ولكن العقل بقي مجرداً لا يقل تجريداً عن فكرة الله السابقة . كان ذلك ظاهراً واضحاً في مؤلفات فلاسفتها . فتاين وجد أن التجريد الذي يمل الواقع الحسي يسود فكر مونتسكيو نفسه ، وهو تجريد عبر عن ذاته بوضوح في الثورة الفرنسية والثورات الليبرالية الديمقراطية الأخرى التي أهملت الواقع السائد اهماً تماماً وركزت اهتمامها على مفاهيم عامة مجردة تعالج الواقع باسمها وتحاول تغييره تغييراً تاماً عن طريقها . كانت الحرية التي دعت اليها مجرداً محضاً ومفهوماً أخلاقياً كالإرادة العامة التي نشأت عليها .

لهذا ، نجد اعتقاداً عاماً بأن ما لا يعرفه الناس كلهم هو شيء لا يحتاجه احد ، وان ما أمموه بالدين الطبيعي ينطوي ، حسب تعبير فولتير ، فقط على المبادئ الأخلاقية العامة المقبولة في جميع المجتمعات الانسانية . وصف سويفت هذا الموقف الميتافيزيقي المجرد ساخراً ، فقال بأن أي افتراض لا يكون مفهوماً من أضعف العقول لا يشكل جزءاً من الدين الطبيعي . كان فلاسفة ومفكرو الايديولوجية الليبرالية انديمقراطية يفتشون في التاريخ عن « الطبيعة الانسانية »

كما هي في ذاتها ، فدرسوا التاريخ وهم يحاولون أن يستخرجوا منه تلك الأفكار ، والعادات ، والنظم التي تنتشر بشكل عام والتي ترافق دائما التجربة الانسانية ، لأنهم رأوا فيها تجسيدا للخصائص الثابتة العامة في الطبيعة الانسانية ، والتي يمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها في بناء مجتمع عادل . كان على الفرد ، لذلك ، عندما يواجه أي مذهب أو عقيدة أو إنتاج فني الخ ... أن يحاول أولاً ان يرى ان كان هناك اي عنصر لا يمكن ادراكه بأي عقل عن طريق نور الطبيعة الصرف ، أو عن طريق التجارب الواحدة التي يشارك بها الناس كافة ؛ فإن وجد ان هناك عنصراً لا تتحقق فيه الصفة الشاملة تلك ، وجب ان يطرحه جانباً كنصر ديني أو اخلاقي مزيف فاشل أو إنتاج فني أو فلسفي فاسد . لقد كانوا ، في الواقع ، يفتشون عن الانسان كإنسان ، في ذاته المجردة . ولكن الانسان ذاك ، كالإنسان الاقتصادي أو الانسان العقلاني ، مفهوم ميتافيزيقي لأنه كائن غير موجود في حدود المكان والزمان ، والطريقة الوحيدة للوصول اليه تبرز في استخلاص تلك الميزات والخصائص التي يسام فيها الناس جميعاً ، وفي جميع الأزمنة والأمكنة ، في الكشف عن جميع الافكار والعادات والنظم الواحدة التي نراها عند جميع الشعوب في كل زمان ، وفي استثناء أو شجب جميع الافكار والعادات والنظم والقيم الاخرى المحلية أو المؤقتة . ان ما ينتج عن ذلك يمثل الحقائق الواحدة المشتركة بين جميع المجتمعات ، أي الطبيعة الانسانية .

عندما أراد توماس باين ان يدافع عن مبدأ الحرية في دفاعه عن قضية الثورة الأميركية نقض موقف اولئك المفكرين الذين يحاولون ان يبرهنوا على الحرية او على الحق فيها ، لان الحرية مستقلة عن اية ارادة او تفسير او تبرير ؛ فهي تجدد بذورها في كل إنسان ، ناشئة في كل فرد ، وهي في طبيعة كل الناس ، ولا يمكن التنازل عنها . كان هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية مفهوماً لا تاريخياً ، أحل فكرة التقدم التي استقاها من الطبيعة تلك مكان فكرة الله ، فجعلها تسحق هذه الفكرة على الأقل في ذهن الطلائع الثورية . فليس هناك ، في

الواقع ، من شيء ثابت لا يتغير سوى حقوق الانسان الأصلية التي لا يمكن التفريط بها .

كان هذا الموقف الميتافيزيقي من الاسباب الاولى التي قادت العقلانية والايديولوجية الليبرالية الى معارضة المسيحية لأن صفة الشمول تنقصهما من ناحيتين : فهي ، أولاً ، تاريخية ، اي ان مبادئها لا يمكن ان تكون معروفة من الذين عاشوا قبل ظهورها ، او من الذين لم يعرفوا بوقائعها التاريخية ؛ وتعتبر ، ثانياً ، عن ذاتها في مذاهب معقدة وطقوس مليئة بالاسرار والالغاز ، وبذلك لا تكون من ذلك النوع الذي يمكن لجميع الناس ، من بدائيين ومتحضرين ، من بسطاء ومثقفين ، ان يدركوها تلقائياً ويكشفوا عن حقيقتها دون عناء او جهد .

*

الى جانب العقل يقف مفهوم ميتافيزيقي آخر هو مفهوم الطبيعة التي أعطوها في الايديولوجية الليبرالية فضيلة اكبر من العقل وميزوها عنه ، لأن الطبيعة هي مصدر النور وضمانة العقل . انها حكمة ونبل فليُصنغ اليها الانسان إن اراد أن لا يخطيء ، لأن الطاعة لقانونها العادل كافية . على الدين الجديد أن يكون ديناً طبيعياً ، وهو طبيعي لأنه امتداد للطبيعة فقط ، ولأنه يتبع الفريضة التي ترسخها الطبيعة فينا وتسمح لنا بالتمييز بين الحقيقي والفاقد ، بين الشر والخير ، ولأنه ، بدلاً من اعتبار حياتنا الفانية تجربة شريرة ، فانه يخضع لقانون الطبيعة التي تجعل من الحياة تجربة سعيدة .

هذا يعني ان العقلانية آمنت بوجود مبادئ عامة شاملة كلية ينشأ عليها الوضع الانساني ، وتفسره ، وتحقق في سلوك وعقل كل فرد . هنا ، نرى صورة واضحة بليغة عن الموقف الميتافيزيقي في جميع اتجاهات القرن الثامن عشر الاخلاقية ، في ما اسماه بالعقل والطبيعة . وصفه بعضهم بقوله ان مبادئه واضحة لدرجة يقدر بواسطتها اي رجل ، يستطيع قراءة أبسط المبارات ، ان يكشف عنها . هذا المفهوم ، مفهوم قانون العقل والطبيعة ، كان ينطوي على جاذبية ساحرة تفسر كل شيء . فوثيقة اعلان الاستقلال في الثورة الاميركية

تبرر الثورة والحقوق التي تدعو اليها باسمه ، ووثيقة اعلان حقوق الانسان التي كانت قاعدة الثورة الفرنسية ترسخ الحقوق التي تبشر بها في هذه الفكرة وتعلن « ان القصد من كل نظام سياسي هو الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية » . يصف كارل باكر الوضع بقوله : « ان أتباع الفيزياء النيوتنية لم يرفضوا التعبد والصلاة ، ولكنهم أعطوا موضوعاً جديداً لعبادتهم وصلاتهم . فبعد ان رفضوا فكرة الله وشوهوا طبيعته ، ألوهوا الطبيعة وقدموها مكانه » .

كان مونتسكيو يقف وحيداً بين هؤلاء الفلاسفة عندما استنتج في دراسته عن « روح القوانين » بأن المبادئ العامة والثابتة في الطبيعة الانسانية ، المبادئ التي قال بها الفلاسفة هي في الواقع نسبية . هاجمه فولتير وكوندورسه ، على الأخص ، بشدة لأنها رأيا ان فلسفته تركّز الحق على الوقائع او الواقع ، وتهتم بما هو كائن بدلاً من الاهتمام بما يجب ان يكون . هذه هي في الواقع مهمة المفكر الانقلابي الاول : ان يتم بما يجب ان يكون . لهذا لم يكن مونتسكيو المفكر الذي بنى الثورة ، بل هم الآخرون من طراز فولتير وروسو وهولباخ .

هذه الخاصة تولد في العقلانية وفي الايديولوجية الليبرالية التي تعتمد على سذاجة فكرية بما تنطوي عليه من ايمان بقيادة المجتمع الى عهد جديد . ففي هكذا منطق نجد نقصاً كبيراً في تقدير الصعوبات الجمة والمشاكل الكبرى التي تعترض الطريق المؤدية الى هذا العهد . انهم آمنوا أن الاعتماد على العقل فقط قين بتحقيق اهم التحولات الثورية للتقاليد القديمة دون اي خطر او مغامرة ، فوعدوا الانسان بأن قبوله للعقل يفله تماماً من الخطيئة الماضية ويرفعه الى حياة جديدة . الايمان ذلك ميتافيزيقي ، متهور في ميتافيزيقيته ؛ فقد كانوا مقتنعين كل الاقتناع بأن طريقهم طريق العقل الخالد ، طريق منطق شبه إلهي ، ووثقوا بأن استنتاجهم ينطوي على الدقة والثقة اللتين تميزان هندسة اكلبيديس .

لا تختلف المبادئ التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو عن المبادئ الخالدة التي لا تتغير والتي تشتق من طبيعة الانسان والأشياء ، ويمكن

البرهان عليها بدقة تامة كما لو كانت مبادئ هندسية .

« العقل والطبيعة هما الآلهة التي أوْمن بها » ، هكذا عبر دويار في جمعة المهد ، عن الانقلاب الفرنسي في تمرد الميتافيزيقي الذي أقام العقل مقام الله في سيادة المجتمع والفرد . سادت هذه الفكرة جميع حركات وفئات هذا الانقلاب . فعلى الرغم من فوضوية وبدائية الاضطرابات التي قامت بها بعض الجماعات الهائجة تحت إمرة قادة من أمثال فارله وجاك 'رو' ، وعلى الرغم من سطحية الاشتراكية التي نراها في منشورات من النوع الذي كان يكتبه دوليفيه ، لانج ، مومورو ، وآخرون ، فإن هذه الجماعات كانت تستوحي الآمال الكبرى التي ولدتها فكرة الحقوق الطبيعية .

عبرت العقلانية تلك عن ذاتها في الانقلاب الفرنسي وفي الايديولوجية التي كانت قاعدة لها عن طريق روسو . كان مبدأ روسو الاساسي مبدأ العقلانية الذي انشأ تناقضاً بين الطبيعة والتقليد فرأى ان الفرد الذي يسمح لمشاعره وعواطفه بأن تنقاد لدين او مذهب انساني ما يخسر طبيعته بطريقة تماثل سقوط الانسان في المسيحية . ما دعوته الشهيرة في الرجوع الى الطبيعة ، في الواقع ، سوى دعوة الى تحرير ذات الفرد من جميع ألوان الضبط والضغط الاصطناعية . ولكن روسو الذي دعا الى ذلك ورأى ان الانسان الانسان أو على الأقل ، الانسان الخلاق ، هو الذي لا يتطلع الى أي مذهب يقوم خارج ذاته فيقلده ، بل يرجع الى ذاته فيبلغ درجة واضحة من التعبير ، لا تحقق لمن يخضع للتقليد ، هو الذي خلق مبدأ الارادة العامة التي تشكل ، في الواقع ، حقيقة تماثل جميع الحقائق الميتافيزيقية في طبيعتها . الطبيعة الميتافيزيقية تلك سببت ، في رأي راسل ، امتداد واستمرار استخدام المبررات الميتافيزيقية بين فلاسفة ومفكري الديمقراطية .

انطوت فلسفة روسو الثورية ، على ما أسماه بارادة الجميع ، وبالارادة العامة ؛ الاولى هي ارادة مجموع المواطنين بشكلهم الفردي الذري المحض ،

وترادف ما تعتبره الديمقراطية الحديثة بإرادة الشعب ؛ والثانية هي تلك الارادة العضوية العامة التي تتميز بوحدة في ذاتها تفصلها عن ارادة الافراد في مجموعهم . ان روسو لم يعلن اي قياس موضوعي لقياس النوعين ، او تعيين الحركة أو الحزب أو الفرد الذي يعبر عن الارادة العامة ، ارادة المجتمع ككل . فعدد الاصوات عاجز عن ذلك لأنه يدل على ارادة الجميع فقط ، ولهذا كان من الممكن للارادة العامة ان تتحول الى قاعدة نشأ عليها العهد الديمقراطي الكلي .

هذه الارادة العامة هي ، في الواقع ، الطبيعة الانسانية الواحدة التي قالت بها العقلانية . انها مطلق ذو مضمون ميتافيزيقي ، وككل مطلق من هذا النوع ، نشأت كحقيقة نهائية تكن وراء المظاهر ، يتم الكشف عنها عن طريق الادراك والوعي ، وذلك ممكن عندما تتحرر ذاتنا من جميع الميول والشهوات التي تميز كل فرد منها في فرديته الخاصة ، فلا يبقى سوى تلك المشاعر أو الارادة العامة التي يشارك بها كواطن ؛ إذن فالارادة تتخذ صفة الكينونة ذاتها ، وهي ينبوع النهائي الذي ينبثق عنه المجتمع وجميع ما في المجتمع من مظاهر ونظم وقيم . لهذا ، نجد روسو يصفها بأوصاف المطلق الميتافيزيقية ، فيجعلها واحدة لا تتجزأ ، ومموصومة لا تخطيء .

كانت عناصر فكرة العقد الاجتماعي التي كمنت وراء الارادة العامة جميعها تصورات خيالية لا يبنى عليها أي برهان تاريخي . فقد كانت لاثاريخية أو خارج التاريخ ، ولكنها استطاعت ان تسود العقل الحديث وان تولد فيه شتى الحركات الثورية . كانت فكرة ميتافيزيقية محضة ، ولكن ذلك لم يمنع اشتقاق فلسفات اجتماعية عديدة منها اعتمدت عليها كقاعدة تولد فيها معنى التجانس والوحدة . كان ذلك ممكناً لأنها نشأت ، ككل مضمون ميتافيزيقي في أية ايدولوجية انقلابية ، في ظروف وأوضاع تاريخية انتقالية فرأت فيها مخرجاً من متناقضاتها . عاشت هذه الفكرة قروناً عديدة قبل هوبز ولوك ومونتسكيو وروسو ، ولكنها بقيت فكرة تقتصر على بعض المفكرين والفلاسفة ،

ولكنها ، في المراحل الانتقالية التي ابتدأت في القرن السابع عشر ، استطاعت ان تتحول الى فلسفة اجتماعية متكاملة ، ومنها الى ايديولوجية انقلابية قفرت عنها حركات ثورية عديدة . وجدت هذه الحركات في عناصر الفكرة عن الدولة والطبيعة الانسانية والملكية والعقل ما يتناسب مع القوى الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تمثلها ، ويصلح في التعبير عنها فثبتها . ان هذه الصلة الحية بينها وبين هذه القوى هي التي أعطتها حق الحياة ، وليس عقلانيتها .

دلت الايديولوجية الليبرالية ، في أشكالها المختلفة ، على أشياء كثيرة في الفرد الانساني ، ولكن هذا الفرد لم يكن نتيجة نمو تاريخي معين ، يتميز بعلاقات عائلية انسانية معينة ، ينشأ في مجتمع محدد يخضع لعادات وتقاليد أعطته صفته الخاصة ، او يتفاعل مع دور تاريخي اجتماعي يرتبط به مكانياً وزمانياً ، بل كان ، على العكس ، فرداً منزهاً عن التاريخ ، مفصلاً عن الزمان والمكان ، وكأننا مزوراً مصطنعاً لا يرتبط بأي رباط صحيح مع الغير او الوضع الانساني .

كتب أكتون بأن النورة الانكليزية أحلت حق ذوي الملكية الإلهي محلّ حق الملوك الإلهي ؛ وذكر داوسن ان انكلترا بقيت لمدة قرنين جنة ذوي الملكية ، ولكنها نسيا أن يضيفا بأن الايديولوجية الليبرالية الانقلابية أحلت ، قبل ذلك ، القوانين الطبيعية الاجتماعية الاقتصادية محلّ ارادة الله ، وأعطتها القدرة ذاتها وجعلت من انكلترا ، بالإضافة الى تحويلها لجنة يسكنها ذوي الملكية ، ميداناً حراً تعمل فيه القدرة الإلهية الجديدة ، قدرة القوانين الطبيعية التي حررت الله من عماد في التاريخ والمجتمع .

إن مبدأ الحقوق الطبيعية حول قضية الحد من سلطة الدولة من صعيد الحقوق الدستورية الى صعيد المتنافيزتيق او الحقوق المتنافيزيقية . فهي ذات طبيعة متنافيزيقية لأنها لا تأتي عن تقليد اجتماعي ، ولا تمنح للفرد من الخارج ، وغير محدودة بزمان او مكان او اوضاع اجتماعية تاريخية . انها حقوق يولد الناس بها ومعها ، لا تقتصر على فئة دون اخرى ، بل تمتد الى جميع الناس

والأفراد بحكم طبيعتهم الانسانية الواحدة . فهي حقوق لا تتأثر بمولد او مرتبة اجتماعية او طور تاريخي .

تمسك بانتام والنفعيون الانكليز ، على الرغم من الموقف الفلسفي الذي نقض فكرة الحقوق الطبيعية ، بمبادئ لا تختلف في جوهرها عن تلك الحقوق . فقد افترضوا قَبْلَها أن الملكية الخاصة في الأرض والملكية الخاصة لرأس المال مما نظامان طبيعيان ، وأعطوها حياة جديدة بالقول بأن التقدم الاجتماعي ينتج عن ممارستها . فورا جميع نظرياتهم ومبادئهم وكتاباتهم يكن قبول الملكية والحرية الاقتصادية كحقوق مطلقة وقاعدة للتنظيم الاجتماعي لا يدخل اليها الشك .

ان النفعية محاولة أُريد بها تطبيق مبادئ نيون على الصعيد الأخلاقي السياسي ، فابتدأت باستخدام عبارات الفيزياء في تحديد العلاقات والقوانين التي تسود هذا الصعيد . إن مبدأ السعادة العامة ، او المبدأ القائل بأكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن ، او المبدأ الذي نشأ عليه هذا المذهب ، مبدأ ميتافيزيقي لأن المقصود به ليس فقط ان يكشف عن طبيعة ومعنى الاجتماع والحركة الاجتماعية ، بل ان يكون مقياساً مطلقاً يُقاس به كل شيء ، صحته ومعناه . حاول بانتام ان يشرح بأن الانسانية تخضع لسيادة سيدين ، الألم واللذة . انها وحدهما فقط يدلان ماذا يجب ان نفعل ، فمن جهة مقياس الشر والخير ، ومن جهة اخرى سلسلة الأسباب والنتائج التي تربط بها . يؤكد مبدأ المنفعة او ينقض كل عمل من اعمالنا تبعاً لما ينطوي عليه من ميل يزيد او يُنقص من سعادة ولذة الفرد . كانت النفعية تقول بأن مبدأ المنفعة الذي ترسخ عليه يختلف عن بقية المبادئ الأخلاقية الأخرى التي سبقتها في كونه ليس تعبيراً عن تفضيل شخصي لفيلسوف أخلاقي ، بل هو تعبير عن قانون موضوعي في الطبيعة الانسانية . انه مبدأ لا يفتح لبرهان مباشر لأن ما يبرز للبرهان على كل شيء لا يمكن البرهان عليه ذاته .

هكذا ، نرى ان الايديولوجية الليبرالية في أشكالها المختلفة ، كانت تحاول ،

في أدلتها وبراهينها، ان تدعم صورة عن العالم فقط تبنتها قبل ظهور أي برهان عليها ، وهي تدور حول الاعتقاد بأن العالم يمكن ان يكون ذا تركيب عام واحد فقط . ففي العالم الطبيعي التاريخي الموضوعي ، لا نجد أي اثر للقيم التي نادت الايديولوجية الليبرالية بها من مساواة ووحدة وحرية . لقد كانت خلقاً محضاً من العقل ، وتصوراً من تصوراته ، ولكن في طبيعتها الثورية حولت الواقع وغيرته بشكل جديد .

لهذا نجد ان المبادئ التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو لا تختلف عن المبادئ الخالدة التي لا تتغير والتي تستخرج من طبيعة الانسان والاشياء ، ويمكن البرهان عليها تماماً كما لو كانت مبادئ هندسية .

اعتبرت الايديولوجية الليبرالية في ثوراتها وأشكالها المختلفة ان العقل واحد لا يتغير ، يتجاوز حدود الزمان والمكان ولا يخضع لأي تبديل . لهذا فشلت وكان محتملاً عليها ان تقشل ، في كل مرة حاولت ان تحقق أهدافها دون اي تحويل في فرضياتها الفكرية الاولى ، أو في اساليبها السياسية في ظروف تختلف اساساً عن تلك التي رافقت ولادتها . آمن القرن التاسع عشر بأن هذه الايديولوجية تجد تبريرها على ضوء العقل ، وتكن بذلك وراء التاريخ وخارج الصيرورة التاريخية ، فأهل العنصر التاريخي المتغير في الإطار الزمني المكاني الذي نشأت فيه فلسفته والذي يبررها وحده ويحفظ فعاليتها . تجاهلت الايديولوجية الليبرالية النسبية التاريخية الاجتماعية ، فجعلت من ذاتها نظاماً ثابتاً من الفرضيات والمبادئ التي تنطبق على أي زمان ، بدونت اي اعتبار للأوضاع التاريخية المختلفة . لهذا ، كان من الطبيعي ان تقشل في ادراك اي وضع ، أو التجاوب مع أية مرحلة لا تنطوي على الأوضاع الاساسية التي رافقت ظهورها .

ان عنصر الحقيقة أو الخيال في موقف ايديولوجي انقلابي ، ما يؤكد أنه أو ينقضه ، ما ينكره وما يقده ، ما يؤمن به وما يرفضه ، هو نهائياً واخيراً

تعبير عن مضمون ميتافيزيقي يرافق دوماً السلوك الانساني عامة ، والثوري خاصة ، في علاقته مع القدر التاريخي .

*

اننا نجد التجربة ذاتها في الماركسية وهي محاولة أخرى منظمة منسقة في نقض المواقف الميتافيزيقية . كان جدانوف يتكلم باسم الماركسيين جميعاً عندما كتب في « حول الأدب والفلسفة والموسيقى » بأن الماركسية ليست مدرسة فلسفية من النوع التقليدي ، وبأنها على عكس المذاهب السابقة ، ليست علماً فوق العلوم الأخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي ، ونهجاً يدخل الى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية فيتمثل نتائج هذه العلوم في مجرى نموها . ان الماركسيين أحرار في ترديد هذا وتكريره ، ولكن بما لا شك فيه ان الماركسية هي أكثر من ذلك بكثير ، لأنها تزعم الكشف عن طبيعة الواقع الثابتة ، وعن طبيعة الحقيقة الأساسية ، فتؤكد ان المادة او طبيعة المادية الديالكتيكية هي اساس كل شيء في عالم المظاهر المتغيرة المتحولة ؛ فتضع بذلك أساساً مطلقاً للمعرفة ، وتصبح ميتافيزيقاً لأن طبيعة الميتافيزيق الأولى تنشأ في وضع أساس مطلق للمعرفة .

تكرر الماركسية الميتافيزيق التقليدي من النوع المثالي تماماً ، ولكنها تزعم ، على طريقته الخاصة ، بأنها أنتولوجيا تحاول ان تجمعنا نتعرف الى الواقع ، من ناحية علمية ودون اهتمام . تكرر كل ميتافيزيق يؤكد حقائق روحية غريبة عن المادة ، مثل الله والروح ، ولكنها تريد أن تنشئ أنتولوجيا مادية او المادية الديالكتيكية التي تكشف لنا بالضغط عن حقيقة ذاك الواقع .

ان كثيرين من المفكرين الذين يمثلون جميع الاتجاهات من أمثال مونارو وكالفه وبيجو واستمان وكوستلر وبرلين وهبوليت الخ... لم يتكلموا فقط عن الأساس الميتافيزيقي الذي تنشأ الماركسية عليه ككل ، بل الذي يعتمد الاقتصاد

الماركسي ذاته ، فرأوا أن الاقتصاد ذاك هو امتداد فعلي لموقف ميتافيزيقي يمكن وراءه .

أرادت الماركسية متابعة المنهج الذي تعتمد العلوم التجريبية وترسيخ ذاتها على نتائج هذه العلوم . ولكن سلوك ماركس لم ينسجم مع هذا المبدأ ، وسلوك أتباعه كان أقل انسجاماً . فالوقائع وإن لم تُشوه تماماً كانت تعاني تحويلات شاذة أثناء ربطها بالديالكتيك الماركسي . فهي ليست نظرية تجريبية أو علمية ، لأنها لا تقتصر على وصف المظاهر واقتراح نظريات حولها أو حول تركيبها . ليست المادية الديالكتيكية افتراضاً يفتح للتصحيح والتغيير تبعاً للوقائع ، بل عقيدة ميتافيزيقية تنكشف فقط عن طريق حدس خاص هو حدس تاريخي لا تجريبي . إن رفض هذه المادية التي تزدأ بها يعني ، تبعاً لماركس ، رجوعاً إلى « المادية البتلة » التي تعترف بواقعية العلاقات والروابط التي يلبسها عليها برهان الحواس المادية فقط .

ف وراء الأيديولوجية الماركسية لا تكن تجريدات عقلانية أو مبادئ علمية ، بل حاجات وميول تثيرها أوضاع اقتصادية اجتماعية نفسية معينة أي وضع لاعقلاني . ولكن الماركسية تعتبر على الرغم من ذلك ، أنها مذهب عقلاني وعلمي ، وريثة المذاهب العقلانية السابقة ، وطليلة الفكر العلمي الحديث . إن هذا الموقف العقلاني الذي يرى أن الواقع يخضع لقوانين معينة تقوده في اتجاه معين تجعل أتباعها يثقون تماماً بأنهيار النظام السائد وولادة النظام الجديد ، يصبح ضرورة للعمل الثوري . فإن كان العالم خاضعاً للصدفة ، وإن كان التاريخ دون معنى ، وإن كان من غير الممكن التنبؤ بالمستقبل ، يصبح من الصعب بث روح الثقة بالاتباع أو وعدمه بالانتصار النهائي ، وهذا أمر تحاول الأيديولوجية تجنبه ، لأنها ، بدون هذا الأمل والثقة بالنصر كضرورة ، لا تستطيع أن تكسب ولاء الاتباع في صراع عنيف طويل .

لقد بيئنا في فصل سابق أن هذه الفلسفة لم تكن أسعد حظاً من الموقف

الفلسفي المشكك في تفسير صيرورة التاريخ والكشف عنها . ولكن إقناعها الانسان بأنه يعمل مع التاريخ وبأنه ينسجم مع القوى التي تعمل فيه كان كافياً لتوليد ثقة الانسان بنفسه وفي تحديد وجوده ، وبالتالي في جملة قادراً على التأثير في التاريخ وعلى تحويله .

كانت الأوضاع التاريخية التي برزت الماركسية فيها تعاني أزمة في الموقف العقلاني . فقد كان هناك خيبة حول عقلانية القرن الثامن عشر الميتافيزيقية وحول عقلانية هيجل المثالية ، لأن أزمات ذلك الدور كانت تدل بطريق غير مباشر على فشل أو عجز العقل عن تحقيق السعادة الانسانية . ولكن تلك الخيبة لم تؤدِ الى فشل العقلانية لان الانجازات الكبرى التي حدثت في العلوم الطبيعية كانت تدل ، من ناحية أخرى ، على التقدم الذي يمكن تسجيله بمنهج عقلاني . لهذا ، كان الموقف تجاه العقلانية مبهماً غامضاً ، وهو موقف وجد انكماشاً في بناء الماركسية . فمن جهة آمن هؤلاء بأن العقل يستطيع أن يقود الانسانية الى السعادة ، ومن جهة أخرى آمنوا أيضاً بأن معرفة محضة لطبيعة الوجود الانساني العقلانية لم تكن ضماناً كافية بأن التقدم سيقود الى حياة أكثر عقلانية .

يصف كوستلر ، الشيوعي السابق ، الحركة الشيوعية كإيمان ، ويفسر بوضوح بأن السياسة الاشتراكية ليست مرتبطة الى سياسة بل الى ايمان . فكلماً زعمت النظريات الاشتراكية انها علمية ، كانت آنية أو موقنة ، بينما تبقى القيم الاشتراكية دائمة .

كتب إسمان وهو ماركسي عريق بأن ماركس لم يدقق في هذا العالم المادي كما يدقق صاحب المهنة بمواد مهنته ، كي يتبين بأية طريقة يمكن له ان يلتج شيئاً آخر . لقد دقق كما يدقق الكاهن في العالم المثالي كي يرى إن كان يحذفه ما تتوق اليه نوازعه الخلاقة ، أو على الأقل ، كي ينقل اليه هذه النوازع والأهواء . فالماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من

الاشتراكية المثالية الى الاشتراكية العلمية ، بل كانت خطوة من الاشتراكية الى دين اشتراكي ، وتديراً في اقناع المؤمن بأن الكون نفسه سيولد المجتمع الشيوعي الجديد .

أما هارولد لاسكي فيؤكد بأن الشيوعية شقت طريقها بمثالياتها وليس بواقعياتها ، بوعودها الروحية وليس بامكاناتها المادية .

لا يجد مانهايم في دراسته القيمة حول « الايديولوجية والطوبى » اي فرق في طبيعة الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، لأن كلاهما في رأيه يعبر عن تفكير مثالي .

تطلعت الماركسية الى التجربة لتأكيد وتبرير الأحكام والفرضيات التي جاءت بها ، لا لامتحان الأحكام تلك ؛ وإنما لنفث عبثاً في « الكتب المقدسة » عن اي دليل أو مقياس يحدد البرهان الذي يمكن للماركسيين ان يقبلوه كمنقضى ممكن لعقائدهم . ولكننا ، بدون أي مبدأ عما يمكن ان يشكل نقضاً لأية نظرية من النظريات ، نبقي دون مفهوم واضح عما قد يكون تصديقاً لها .

نجد الملاحظة هنا بأن هناك كثيرين يرون ان اتجاه عدد كبير من المفكرين الى الماركسية وقدرتها على جذب الكتاب والأدباء ، على نقيض المسيحية مثلاً التي قاومها الفلاسفة والمفكرون عند ظهورها ورأوا فيها تعبيراً شاذاً عن الطبقات الدنيا ، أمر يعود الى العنصر العلمي العقلاني فيها . ولكنه تفسير غير مقنع .

لقد تعرضنا لهذه الناحية في فصل سابق ، وبإمكاننا هنا الاضافة بأنه إن كان المفكرون قد أعطوا ولاهم للماركسية بدرجة لا نجد شيئاً يماثلها في المسيحية عند ظهورها ، فذلك يعود الى أسباب عديدة ، أهمها عدد المفكرين الذي يتجاوز بمئات الألوف من المرات عددهم آنذاك ، وانتشار الثقافة انتشاراً عمّ المجتمع كله ، وزوال الحواجز والمراتب الاجتماعية والهيكلية الارستقراطية السابقة ، وانتشار الافكار الديمقراطية الحديثة . هذه الاسباب

جعلت من السهل على الفكر الحديث أن يفتح للفاهيم الماركسية . الفكر الحديث مفكر دون جذور تربطه الى تربة معينة ، والاسباب المتقدمة حوالة الى كائن يفتش عن جذور .

ونجد ، من جهة أخرى ؛ ان القابلية على جذب المفكرين والفلاسفة لم تقتصر على الماركسية ، بل نراها في الكنيسة الكاثوليكية في العصر الحديث ، على الرغم مما أصاب الدين من انحلال وانهار . فمن « هجرة » شليجل ومائة مفكر الماني اليها في القرن التاسع عشر ، الى هجرة مفكرين آخرين في القرن العشرين من أمثال مارسال وبردياف وماريتان وجرين ، نرى ان الكنيسة الكاثوليكية كانت تنال حظها ايضاً في جذب المفكرين .

لم تكن النازية ايضاً قاصرة في هذا الشأن . فقد جذبت هي الاخرى المفكرين بالثلاث والاف على الرغم من انها كانت اكبر رفض ايدولوجي ظهر في القرن العشرين ، ضد التراث الغربي الحديث الذي أكد العقلانية والفردية والعلمية .

تعتمد هذه الظاهرة ذاتها بالنسبة لفلسفات حديثة تنقض او تتجاوز العلمية والعقلانية . فمن البراجماتية الى الفرويدية ، ومن البرجسونية الى الوجودية ، نجد ان المفكرين والفلاسفة لا يترددون عن منح ولائهم لمذاهب من هذا النوع .

لا ترجع الظاهرة اذن الى علمية الماركسية ؛ والجواب الماركسي نفسه ، في احد عناصره ، على الاقل ، يبرر ذلك اذ يجعل فكر المفكر يرجع الى وضعه الطبقي ، اي الى عناصر نفسية تنمو من هذا الوضع وليس من عقلانية محضة .

ان الاسباب ترجع ، في الواقع ، الى خصائص تتجاوز العلمية والعقلانية . لا شك أن تأكيد الماركسية على « علميتها » كان سبباً أساسياً ، ولكنه يعجز عن تفسير هذه الظاهرة التي نجد تفسيرها في ترجمة عامة كلية لمظاهر الاجتماع والتاريخ . كانت هذه الترجمة ترجمة حية ، وهذه ميزة كل ايدولوجية انقلابية ، لانها كانت تعبر من وجهة معينة ، عن واقع يحياه الفرد ويعانيه في هذا

العصر ، فتنفس الوضع العام الذي 'يحيط به' ، فان كنا نجد فيها لغة علمية تؤكد الاسلوب العملي ودور العلم في تحرير الانسان ، فاننا نرى فيها ايضاً لغة اسطورية دينية ، لغة تمزج بين المنطق والصوفية . كانت روح العصر العلمي يترك المفكرين والفلاسفة ، بعد ان يحررهم من التقليد ، في عالم « جاف » دون حياة او قصد او حل نهائي . رغبت الحركات الايديولوجية والسياسية التي نشأت في القرن التاسع عشر ، في ان تعالج هذا الوضع او الفراغ الذي تركه ظهور العلم والصناعة آنذاك ، فدعت الى حل انساني ، ولكن دون اعتماد تام على منطق العلم ، كاعتقاد الماركسية ، مما كان يكون القوة الاساسية التي تتغلغل الى كل مناحي الحياة . بيد أن الماركسية فعلت ما لم تفعله هذه الحركات ، فقد مزجت بين اللغة الانسانية واللغة العلمية ، وجعلت من مثلها وقيمتها تعابير حتمية عامة تسود التاريخ والاجتماع ، وبذلك كان باستطاعتها ان توسع نطاق تفسيرها لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وتجعله اوسع من اي شيء جاءت به الحركات الاخرى . هذا التفسير الشامل للوضع الانساني في ادوار انتقالية كهذا الدور هو أهم ما يزع إليه الفرد . وجد الفرد فيه لغة غير منفصلة عن اللغة التي أصبحت 'تحيط به' من كل جانب ابتداء من القرن الثامن عشر ، ووجد تبريراً يبرر وجوده ومقاصده اذ يجعل التاريخ نفسه يتجه بقوانينه في خدمة هذه المقاصد . ولكن وراء ذلك يكن شوق المفكر الملح الى تفسير كلي لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وبالأخص الى حل انساني يعطي وضع الانسان قصداً معيناً .

كان هذا المضمون الميتافيزيقي من الفروق الأساسية التي فصلت بين ماركس وباكونين والفوضويين الذين حاولوا دائماً أن يرفضوا كل موقف ميتافيزيقي . فكروبوثكين ، وكان هو أيضاً رجلاً علمياً ، رفض الماركسية في ناحيتها الاقتصادية والفلسفية ، لأنه رأى أنها استدلالية وميتافيزيقية تجهل أساليب العلم ؛ وباكونين كان دائماً يهاجم ماركس بسبب « جنونه النظري المستمر » ، ولكن من المؤسف ان نعلن ان الوضع الانساني بولتد دائماً في الانسان ميلاً الى هذا النوع

من الجنون النظري ، وان لمواقف الفكرية التي باستطاعتها ان تسود الوضع يجب ان تملأ دائماً الى هذا الموقف النظري .

يقابل جاك ماريتمان بين البورجوازية في فرديتها وبين الماركسية ، فيرى أن الثانية تنطوي على ميتافيزيق لا يميز الاولى ، يحمل منها فلسفة أعلى ، وإن كان ميتافيزيقاً خاطئاً . فهو يرى في النقد الماركسي للاقتصاد والنظام الرأسمالي ولنتائجه على الحرية الانسانية وعلى الثقافة نوراً بارقاً من الحقيقة ، ولكنه يندب الأساس الميتافيزيقي للماركسية الذي يبرز بصورة خاصة ، في إلحادها ، لأنه يؤله الانسان الجماعي ويحمل جميع مقاصده أهدافاً تاريخية اجتماعية طبيعية .

تزعّم الماركسية أن الشيوعية التي تنادي وتبشر بها لا تستوحي الشيوعية التي كنا نراها في الماضي ، كشيوعية بابوف مثلاً ، لأنها كانت تبرز من مبدأ الحقوق الطبيعية ، بينما هي قلغي هذا المبدأ وتركز شيوعيتها على التطورات الموضوعية في صعيد الانتاج الاقتصادي .

ولكن ماركس يتكلم دائماً عن جوهر الانسان او الجوهر الانساني ، حتى أننا نستطيع القول بأن جميع فكره ينبثق من هذه العبارة وإن المجتمع الشيوعي اللاتبيقي الذي أراده ليس سوى وضع 'يرجع الانسان الى نقاء جوهره . فالشيوعية هي وضع يستطيع فيه الانسان ان يكشف عن جميع امكانياته ' وعن جميع كفاءات طبيعته ؛ انها الانسان الذي يتحقق في جميع امكانيات النوع الانساني ، او الانسان الذي يطابق ويوافق جوهره الانساني .

لم يكن المفهوم الاقتصادي من صنع ماركس ، وكذلك لم تكن المادية ايضاً من خلقه . لقد وجد الاثنين في المجتمع الرأسمالي البورجوازي ، الاول في القرن التاسع عشر ، والثانية في القرن الثامن عشر . ولكن ماركس حول المفهوم الاقتصادي المادي الى مفهوم ميتافيزيقي استقى منه مفهوماً اخلاقياً وطابعاً دينياً ، وانشأ عليه رسالة خلاص تشمل الانسان ككل . ترتبط القيم الماركسية مثلاً بمبدأ الصراع الطبقي وتبرز ، في الواقع ، عليه . ولكن المبدأ ذاته

كان مبدأ «أكسيولوجيا»^(١) أو قيمياً ، لأن التمييز بين البروليتاريا والبورجوازية هو تمييز بين الخير والشر . حاول ماركس دائماً في فكره الواعي أن يكون لأخلاقياً ، ولكن تعاليمه في الصراع الطبقي والمجتمع اللاتبقي تعاليم أخلاقية صرفة . يشكل الاستثمار في نظره الخطيئة الأولى الكبرى التي تكن وراء المجتمع الانساني ؛ فأراد اعطائه صفة اقتصادية محضة ، ولكن يستحيل ذلك من ناحية فلسفية ، إذ من الواضح ان مبدأ الاستثمار هو مبدأ أخلاقي .

يؤكد كل من المطالب الأخلاقية التي تؤلف أساس الحلم الماركسي ، ويرى ان عظمة ماركس تبرز فيها وليس فيها زعمه من علمية .

اعتبرت الماركسية ذاتها مذهباً علمياً ، وانتقدتها النقاد على هذا الأساس في أول الامر . ان الكثيرين من امثال سومبارت في المانيا ، وكروش في ايطاليا عالجوها هكذا ايضاً . فومبارت قابل بينها وبين ما أسماه بالاشتراكية الاخلاقية ، وقال بأنها تتميز عن جميع المذاهب الاشتراكية الاخرى بانجاءها اللاأخلاقي ، وينقضها لأي موقف اخلاقي . أما كروش فقد افرغها ايضاً من كل قضية اخلاقية .

كتب كاتوسكي ، الماركسي الالماني وفيلسوف الاشتراكية الديمقراطية الالمانية ، بحثاً حاول فيه ان يضيف الى الماركسية المثال الأخلاقي الذي يجب ان يكافح العمال في سبيله ؛ وهو ان صنع ذلك فلأنه رأى ان الماركسية تعني الكشف عن بعض الاتجاهات التاريخية فقط ، وانها لا تحكم إن كانت نتيجة هذه الاتجاهات المحتومة امراً يجب على العمال ان يشوقوا اليه ام لا .

تغير هذا الوضع في اواسط هذا القرن . فالدراسات التي ظهرت وتظهر عن الماركسية ، تكرر باستمرار بأن الماركسية هي أولاً سيستم اخلاقي ، وان صحتها تنشأ أو تفشل على الصعيد الاخلاقي ، وان « رأس المال » هو في الواقع ، ليس دراسة اخلاقية بل دراسة ميتافيزيقية .

يدل المضمون الميتافيزيقي في الماركسية على ذاته بشكل خاص في الموقف

الذي يتمسك بصحة الماركسية أو يقول بها ، على الرغم من فشل قوانينها في الكشف عن المستقبل . ان جورج لوكاس ، ويُعتبر اكبر شارح او مترجم للماركسية ، يقول في هذا الصدد : « لنفرض جدلاً ان الدراسات والاكتشافات الحديثة برهنت دون اي شك ابدأ ان الوقائع بينت على خطأ كل تأكيد ماركسي عن المستقبل ؛ يستطيع كل ماركسي حقيقي في وضع كهذا ان يتعرف بدون تردد أو شرط بالنتائج الجديدة ، وان ينكر جميع نظريات ماركس وقوانينه بدون ان يتنكر بذلك لماركسيته الاصلية الدقيقة واحدة . إن الإصالة الماركسية لا تقوم في اعتراف لانتقادي للنتائج التي توصل اليها ماركس ، ولا تعني ايماناً بتلك النظرية او هذا القانون ، وليست ترجمة كتاب مقدس . الإصالة في قضايا الماركسية ترجع بشكل تام الى المنهج . انها الاعتقاد العلمي بأن الماركسية الديالكتيكية هي المنهج الصحيح في اجراء أي بحث أو دراسة علمية ، وانه لا يمكن إلغاء هذا المنهج وتعميقه واستمراره إلا في المعنى الذي أعطي له من قبل مؤسسه ، ماركس وأنجلز . قادت جميع المحاولات في تجاوز هذا المنهج أو في تصحيحه ، وستقود دائماً الى مواقف سطحية تافهة وغير منسجمة . »

نرى هنا ، صورة واضحة عن المضمون الميتافيزيقي . يعبر لوكاس ، في الواقع ، عن موقف جميع الذين يؤكدون الناحية الفلسفية في الماركسية . انه موقف يتمسك بمنهج فلسفي على الرغم من فشل جميع نبوءاته ، ويمجد صحته في ذاته ، ويأبى الاعتراف باعتماده على الوقائع . فهو موقف يخرج ، في الواقع ، عن التاريخ لأنه يرفض ان يكون لجرى التاريخ وأحداثه أي اثر في تحديد صحته . تبرز صحة اية نظرية علمية أو منهج علمي في القدرة على تفسير الواقع ، أو على تفسير نطاق منه ، فإن فشلت النظرية أو اخطأ المنهج ، وجب علماً إهمالها والتطلع الى نظرية اخرى أو منهج آخر .

كان بارنشتين ، وهو من كبار الماركسيين ، أول من قام بتصحيح عام للماركسية على ضوء التطورات والاحداث الحديثة التي لم تنسجم معها ، فرأى ان

الماركسية تنبأت بزوال الطبقة الوسطى ، وبازدياد حدة الاستئثار الرأسمالي ، وبتضاعف شدة التضال الطبقي الخ ... وان هذه النبوءات كانت خاطئة ، فأراد البرهان على ذلك وتطوير الماركسية تبعاً لتلك النتائج . لقد رأى ان جميع النبوءات الخاطئة تعود الى تركيز الديالكتيكي على التناقض ، فأطلق على المنهج الهيجلي الديالكتيكي اسم « شرك وأحبولة » . استطاع بارنشتاين ان يحقق ذلك لأنه اتبع منهجاً تجريبياً ، ولكنه لو اتبع طريقاً فلسفياً لكانت تمسك بصحة المنهج الماركسي المطلقة وأهمل ما يناقضها من تطورات واحداث . لذا ، لم يكن من الغريب ان تشور تأثير الماركسيين ضده ، لأن الماركسية تركز في مضمونها الميتافيزيقي أولاً ، والديالكتيك هو سدى المضمون ذاك . حدد المجاز ، مثلاً ، الديالكتيك بأنه علم يدور حول القوانين العامة التي تسود حركة ونمو الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر ؛ والماركسية السوفياتية فرقّت بين المادية الديالكتيكية وبين المادية التاريخية ، ولكنها جعلت الثانية امتداداً للأولى . تعلن الماركسية في الواقع ، من جهة ، بأن ليس هناك أية حقيقة مطلقة ، وبأن جميع أحكام الخير والشر ، والحق والخطأ هي أحكام نسبية وخاصة ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تزعم أنها اكتشفت الحقيقة المطلقة حول معنى وسير التاريخ .

*

يتكلم كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، كهوايتهد وباكر مثلاً ، عن مناخ الرأي أو « المناخ الفكري » للافصاح عن المبادئ والفرضيات الاساسية او الميتافيزيقية التي تسود دوراً تاريخياً ما ، وتحدد علاقات الفرد والمجتمع فيه . هذه المبادئ والفرضيات هي التي يتكوّن منها ما يمكن تسميته بالوقف الايديولوجي العام ، وتفترض مرجعاً للفكر والعقل في وضع تاريخي معين . ان عقلانية او منطقي فلسفة او مذهب ما امر يعتمد على فلسفة الحياة التي تولد الجو المعائدي السائد ، وقبول او نقض اي فكرة او مبدأ يتم على ضوء علاقته مع فرضيات ومسلّمات وعناصر هذا المناخ .

ترتبط كل ايدولوجية انقلابية، تظهر في العصر الحديث إذن، بمناح فكري فلسفي عام يتكوّن منه هذا العصر . يتميز هذا المناح بموقف علمي يسوده ، ولذا فإن الإيديولوجية تجد نفسها مضطرة للرجوع الى وقائع واحداث تجريبية ، والى منطق علمي . هكذا ، لم يكن غريباً أن نرى جميع الايديولوجيات الانقلابية التي ظهرت في العصر الحديث تزعم أنها تلتأ في هذا المنطق ، وأنها ترجع الى وقائع العقل والعلم والتاريخ والاجتماع . ولكن هذا لا يعني ان المعرفة التجريبية تستطيع ان تصل في ذاتها الى بناء ايدولوجية انقلابية . فهي تستطيع ان تبرهن على هذه الايديولوجية او على تلك الحقائق ولكنها لا تستطيع ان تكشف عنها او تقود اليها . فالوقائع تحتاج الى وحدة كي تجد معنى ، وتجارب الانسان في ذاتها لا توفر او تعلن عن أية رابطة بينها . ان الايديولوجية الانقلابية وحدها تستطيع ان تحقق ذلك ، وتحليل هذه الايديولوجية يحتاج الى نوع آخر من الناس غير النوع الذي يجمع الوقائع والأحداث ويحقق فيها . هو الفكر الانقلابي والفيلسوف الخلاّق الذي يحسّ التاريخ احساساً عميقاً عن طريق انقلابيته ، فينلس عفوياً ووجدانياً القوى العاملة فيه . لا يستطيع الفكر الذي يهتم بالوقائع فقط ان يرتفع الى صعيد الخلق الايديولوجي الانقلابي ، او الخلق الفلسفي الصحيح . يسود هذا النوع من المفكرين في الأدوار الثابتة ، الأدوار التي لا يستطيع ان يهتم بها المفكر ، بإثارة الشك في شرعية المذهب المتبع . تعطي هاته الادوار الأولوية لهذا النوع من المفكرين ، فوجودهم اذن يدل في ذاته على تقليدية وجود الدور . أما الادوار الانتقالية فلإنها تفرض نشوء النوع الاول ، النوع الذي يتجاوز الوقائع والاحداث في واقعتها بصرفه ، فيحاول ان يكشف عن منطق الاحداث ككل . هنا فقط يبرز الفكر الانقلابي .

ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية في طبيعتها المحضة ، في فرضياتها الاولى التي تتكوّن منها والتي تحدد موقفها الاساسي حول طبيعة المجتمع والتاريخ والكون، أمر لا تركز عليه التجربة ، وتفترضه افتراضاً ولا تبرهن

عليه تجريبياً ، فإن القول يصح بأن جميع الادوار التاريخية التي تتميز بشخصية معينة هي أدوار ذات قاعدة ميتافيزيقية . أما القول بأن العقل البدائي أو عقل العالم القديم أو القرون الوسطى مثلاً هو عقل ميتافيزيقي ، وإن العقل الحديث أو عقلانية القرن الثامن عشر يمثلان دوراً تاريخياً سادس العقل ، فقول ينطوي على مغالطة . نشأت جميع هذه الادوار في فرضيات اساسية لا يركز عليها برهان أو تجربة ، كانت كلها في مراحلها الديناميكية الحية أدوار إيمان . أعلن للعقل الحديث عن ذاته كقوة ضد الايمان وضد الميتافيزيقي ، ولكنه كان ، في الواقع ، يبرز من فرضيات ميتافيزيقية جديدة ، وولدت أشكالاً من الايمان لا تقل عن أية أشكال رافقت مواقف ميتافيزيقية اخرى .

تتجاوز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في مقاصدها وفرضياتها الموقف العلمي والمنهج الموضوعي التجريبي . غير أن العلم هو الذي يحاول بطرقه تطبيق المقاصد والفرضيات والتدليل عليها والدفاع عنها . قد يكون هناك سبب معقول لكل شيء في الايديولوجية ولكن ذلك لا يعني أن كل شيء فيها ينسجم مع العقل أو مع البرهان العلمي . يستطيع الفكر العقلاني الصحيح أن يدرك منطق الفكر للاعتلاني ، ولكن الفكر اللاعقلاني لا يستطيع ان يفهم موقف الفكر العقلاني الانتقادي .

الايديولوجية الانقلابية هي العمل في العالم وعلى العالم ، وعمل كهذا يعني الخروج من الذات الى العالم ؛ لهذا ، فإن قضية « علمية » أو « عقلانية » أبة ايديولوجية في ذاتها ، كوحدة قائمة على حدة ، منفصلة عن العالم ، مستقلة عن علاقتها به ، هي مسألة « لفظية » مجردة يمكن الاستغناء عنها تماماً بدون ان يتأثر الانسان ، أو موقفه ، أو فكره ، أو وضعه الانساني بذلك . فقيمة الايديولوجية تبرز في قدرتها على سيادة وضبط العالم الخارجي وإعطاء الفرد معنى لحياته وعلاقته بالعالم ذاك ، فإن نجحت كانت عقلانية ، وإن فشلت كانت لاعقلانية .

تعتبر الماركسية عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية خير تعبير . ونظريتها في المعرنة تقرر أن المعرفة هي للعمل وتنتهي في العمل ، وأن العمل يعني تجاوز الذات الى العالم . كان ماركس لذلك يؤكد بأن « المشاحنة حول حقيقة أو خطأ الفكر المنفصل عن العمل هي مسألة مدرسية صرفة » ، وأنجاز يكرر بأن نجاح عملنا هو الذي يبرهن على انطباق إدراكنا وتوافقه مع الطبيعة الموضوعية للأشياء الخارجية . « فالعمل » يجب أن يكون في رأيه « القياس الاول والاساسي لنظرية المعرفة » .

قرر فرويد بأنه ان كانت فكرة ما ، تلي او تعبر او تحقق عاطفة من العواطف ، فان ذلك لا يعني انها فكرة خاطئة ؛ ورأى فروم ان هناك أفكاراً صحيحة عديدة توصل اليها الانسان لأنه أراد ان تكون الفكرة صحيحة ، فأكثر الاكتشافات الكبيرة كانت نتيجة مصلحة في وجود شيء صحيح .

لم يصل الفلاسفة والمفكرون الانقلابيون الذين سادوا الفكر الانساني ومواقف الانسان المعنوية الى فكرهم عن طريق تجريبي محض ، جمعوا فيه واقعاً بعد آخر وانتهوا الى فكرة عامة . لقد تميزوا ، الى جانب ذلك ، بقابلية خاصة في الكشف مباشرة عن حقيقة فلسفية او ايدولوجية يتمخض عنها منطق عصر او دور ما ، وحاولوا بعد ذلك اعطاء هذه الحقيقة الحجج والوقائع التي تسبغ عليها اساساً قوياً تستند عليه ؛ ان الدور الذي يلعبه الحدس ليس في الفلسفة فقط ، بل في الاختراعات العلمية ذاتها امر لا شك فيه ، وان كان يأبى التفسير او الايضاح العلمي . تطالعنا هنا الخاصة الاولى التي تميز الخلاق أو المبدع .

إن كانت الايديولوجية صحيحة فانها تمكن الانسان من العمل بنجاح في الخارج ، وتساعد على سيادة الخارج ايضاً ؛ وإن كانت لا تمثل الواقع او الاتجاهات والقوى التي أخذت تسوده فانها تفشل في تحقيق ذلك ، وقد تؤدي الى كارثة . فان كانت من النوع الاول ، لا تحقق فقط سيادة الانسان للخارج ،

بل تغير وتحول الخارج ذاك ، تحويلاً يولد بدوره قوى ووقائع جديدة تفرض ، في المدى البعيد ، تفسير الايديولوجية واستبدالها بأخرى تعكسها وتمثلها .

فطالما ان هناك حاصِلاً بالمشاركة في الايديولوجية ، وطالما ان هذه الايديولوجية قادرة على توليد المشاركة تلك وموافقة الأحداث الفردية بالأهداف العامة ، وطالما هي قادرة ان تعطي الفرد اعتزازاً بها ، وتوجيهه توجيهاً منجماً فعلاً يعطي الحياة شعوراً بقيمة الحياة ومعناها ، وطالما أنها تستطيع ان تمنح أحداث ووقائع الحياة انجماً معقولاً ، وهي تستطيع ذلك طالما ان القوى العاملة في التاريخ باقية دون تغيير جذري ، فأنها لا تتأثر من طبيعتها الميتافيزيقية ومن متناقضاتها أو من تزوير الواقع ، ولكن عندما تعجز عن ذلك فان جميع ما فيها من متناقضات وتباين وتجنُّ على الواقع ، يظهر بارزاً للعيان . تميل وقائع التجربة التاريخية بوضوح الى التدليل بأنه عندما تحدث تطورات تجعل الايديولوجية تقف في طريق حياة أفضل ، أو قوى جديدة تؤكد ذاتها ، أو وجود أكثر معنى ومغزى ، فأنها تختمق تدريجياً ومن ثم تموت . يتضح ذلك في جميع الايديولوجيات التاريخية ، والعصر الحديث لا يزال يعطينا صورة بارزة عنه ، من المسيحية والبروتستانتية الى الليبرالية والاشتراكية . تعاني التراكيب الايديولوجية التقليدية التي سادت آسيا الآن المصير ذاته من تقلص ، وانهار ، وموت ، بعد ان عاشت قروناً طويلة تسود الواقع وتخلقه في صورتها .

هناك كثيرون من علماء الفيزياء وفلاسفة العلم يطبقون المفهوم ذاته على العلوم الطبيعية ، فيقولون بأن العلم ليس عرضاً صحيحاً حقيقياً للعالم الموضوعي ، بل هو دليل يقود الانسان فقط في فوضى الوقائع الطبيعية المعقدة .

فعندما نؤكد ان هذا أو ذاك الشيء يتميز بقيمة ما ، فأننا نعبّر ، حسب قول راسل ، عن عواطفنا ذاتها وليس عن واقع يستمر كما هو ، حتى وإن تغيرت عواطفنا . ولكن بما أن عواطفنا ترتبط بوضع انساني معين ، وبما ان استمرارها بشكل معين يعتمد على استمرار تركيب هذا الوضع ، فأنها تتغير بشكل

آلي عندما تتغير عناصر التركيب والقوى العاملة فيه ، وبالتالي تتغير الاشياء التي تعطىها قيمة في الحياة . لهذا ، يستحيل على الايدولوجية ان تستمر بعد ان يتغير التركيب الاجتماعي الفكري الذي رافقها عند ظهورها الاول .

*

كانت النظريات التقليدية في دراسة عقل الانسان تلقى وقائمهـا الاولى في أفكار الانسان عن ذاته . ولكن هناك موقفاً جديداً أكد نفسه ابتداءً من هذا القرن ، وعبر عنه اسينوزا منذ مدة طويلة عندما قال : « إن ما يقوله بولس حول بطرس يعطينا فهم بولس أكثر من بطرس » . هذه العبارة لها صلة وثيقة بما أكدته فيما بعد مفكرون كثيرون من أمثال جايمس وفرويد ، من ان الأمور المهمة في حياتنا تحدث وراءنا ، أي بطريقة شعورية لا واعية ، وان أفكار الناس الواعية تعتمد على هذه المشاعر اللاواعية . أصبح الموقف ، في الواقع ، موقف السيكلوجيا والعلوم الاجتماعية الحديثة . من أهم المشاعر والمواطف التي تتحد فكر وسلوك الانسان ، نجد نزوعه الى اعطاء معنى لعلاقته مع الحياة . لهذا ، فان قوة الايدولوجية الانقلابية لا تبرز في عناصرها العملية أو الموضوعية ، بل في قدرتها على اعطاء معنى للحياة ، وعلى العمل بشكل يعطي مغزى وقيمة لتجارب الفرد اليومية ، وعلى تفسير الوضع الانساني بشكل يسبغ على معاناة الفرد لتغيرات وتحولات وأوضاع هذا الوضع وأحداثه الجارية صفة معقولة . فيها انطوت عليه الايدولوجية من طبيعة ميتافيزيقية ، ومن تزوير للواقع ، ومن عنصر أسطوري ، فانها تستطيع ان تؤكد وجودها كحقيقة تعطي معنى للانسان ووضعه ، إن هي استطاعت ان تحقق ما تبديه بفعالية حازمة . اما السبب الاول الذي يعطي الايدولوجية فعاليتها ، فانه يعود الى قدرتها على الارتباط بأحداث ووقائع دور معين من التاريخ ، والتعبير عن الاتجاهات الرئيسية التي تبرز في هذا الدور ، أو المنطق العام الذي يسوده . فعالية الايدولوجية تستمر ، لذلك ، حتى تبرز قوى جديدة لم تكن بين القوى التي عبرت عنها .

يؤكد بعض المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، كدي مان وكروبر ، في دراساتهم عن الازياء وكيف انها تلعب في تحولاتها حركة محددة منظمة ، بأنه لا يمكن الكشف عن أسباب التحولات الموزونة عن طريق العلم ، وأن الشيء الوحيد الذي يمكن الوثوق منه هو ان أهم هذه التحولات تم في قطاع اللاوعي من الحياة الشعورية ، وأننا لا نستطيع تحديد الادوار التاريخية ونماذج الازياء التي توافقها ، إلا كما نفعل في تمييز الافراد ، أي بالرجوع الى الشكل الخارجي وليس الى قياسات عضوية أو تحاليل كيميائية وتحديدات مجردة .

ينطبق الشيء ذاته والى حد بعيد ، على الايديولوجية الانقلابية أثناء ظهورها ، وعند انهيارها او موتها . ان التحولات التي تحدث تدريجياً وفي منطلق الشعور واللاوعي هي التي تهيم وتوجه وتكن وراء تحولات الايديولوجية . ان هيجل نفسه ، احد فلاسفة ومؤسسي العقلانية المثالية الحديثة ، كتب في « فلسفة التاريخ » بأن نظرة واحدة نلقيا على التاريخ تقنعنا بأن اعمال الناس تبرز من حاجاتهم ، ومشاعرهم ، وامزجتهم وميولهم ، وتولد فينا الاعتقاد ، بأن الحاجات والمشارع والمصالح هي ينباع السلوك الوحيدة . لا تكون المشارع والمقاصد والأهواء ينباع السلوك الفعالة فقط ، بل تبدو قوتها أيضاً في أنها لا تحترم أيأ من الحدود التي تنشأ العدالة والاخلاق ضدها ، وفي أنها تتميز بنأير مباشر على الانسان في تحريره من النظم الاصطناعية المعقدة التي توحى بالنظام والانضباط الشخصي والقانون والاخلاق .

الفكر والشعور يتدخلان في كل موقف انساني ومن الغريب حقاً أن يزعم أحد أن هناك فلسفة واحدة تكونت وتمت بدون الاعتماد على عنصر ذاتي ، بدون ايمان ، أمل ، ثقة ، خوف أو مفاضلة شخصية . فـ وراء كل فلسفة او تقدم علمي اعتقاد افتراضي بأن الحقيقة تظهر في اتجاه معين دون الاتجاهات الاخرى ، هناك وليس هنا . كل فكر او مذهب هو مزيج لا يمكن التمييز فيه بين العاطفة والعقل ، وعندما ندرسه لا نكون ندرس شيئاً عقلياً أو

لاعقلانياً ، بل موقفاً انانياً يندمج فيه التفكير المنطقي بالمعاطفة . المخرج الوحيد من هذه المواقف الافتراضية أو ، كما يقول جايمس ، من الايمان ، هو في الشلل أو الفراغ الفكري ، لأنه يستحيل علينا ، في الواقع ، ان نحيا أو نفكر دون نوع أو درجة ما من أنواع ودرجات الايمان . فالأسباب التي نقدمها تبريراً لأعمالنا هي دائماً أقل من مشاعرنا وعواطفنا .

قد يكون العقل والشعور عدوين ، ولكن لا يستطيع أحدهما ان يحتفظ بذاته بدون الاعتماد على الآخر . فاللاعقلاني يطلب عقلنة موقفه ، والمقلاني يستطيع أن يعمل فقط عندما يعتمد بعض العواطف أو درجة من الايمان بما يعمل او بما يجب ان يعمل . ان النتائج المنطقية لعقلانية محضة هي الانتحار ؛ حاول شوبنهاور جهده ابضاح هذه الناحية ، كما حدّد كياركجارد ذلك بوضوح ، عندما كتب بأن نتيجة وجود الفكر المحض هي الانتحار ، ولهذا أعلن بأنه لا يبعد الانتحار بل يمجّد الشعور .

لهذا ، تجد كل ايدولوجية انقلابية نفسها مدفوعة دفماً آلياً الى فرضيات ميتافيزيقية ، ليس فقط لأن دورها يبرز في تفسير علاقة الانسان بالحياة تفسيراً شاملاً عاماً ، بل لأنها امتداد لعواطف انسانية أساسية تعمل في القطاع الشعوري اللاواعي من الانسان ، فتدفعه الى قلمس هذه التفسيرات النهائية التي تبرر وجوده وأهواءه ومنازعه الاساسية في الحياة .

فلو سألنا ، على طريقة هيوم ، رجلاً يمارس الرياضة البدنية ، عن سبب هوايته تلك ، فإنه يجيب بأنه يريد ان يحتفظ بصحته ، وإن سألناه حينئذ لماذا يريد الصحة ، فإنه يجيب لأن المرض مؤلم ؛ ولكن ان دفعنا السؤال خطوة أخرى وأردنا ان نعرف لماذا يكره الألم ، فإنه يستحيل عليه أن يعطي أي جواب .

وإن نحن سألنا ، على طريقة شوبنهاور ، أي انسان لماذا يحيا ، فإنه يعطي جواباً مقنعاً طالما ان الجواب يرجع الى اشياء نسبية ، فيقول مثلاً ، بأنه يحيا كي يحصل على هذا المركز أو يحقق هذه الغاية الخ ... ولكن عندما

يحاول ان يعطي جواباً بفتر الحياة ذاتها وبالرجوع اليها ككل ، فانه يعجز عن ذلك .

تلوح لنا هنا صورة عن الكيفية التي تجد فيها الايديولوجية الانقلابية نفسها مدفوعة الى بعض الفرضيات الميتافيزيقية بسبب طبيعة الوضع الانساني ، وبسبب المشاعر الانسانية التي تكن وراء السلوك الانساني .

لا يقود الاختلاف في الحجة العلمية او المواقف العقلانية الى اشكال الصراع الايديولوجي العقائدي الذي يملأ التاريخ ، بل هو نتيجة هذا الصراع ، ويظهر في تبرير اشكاله . فعندما تكون هناك ، وراء سلوكنا ، قيم او معتقدات عميقة ، أو عواطف ، ومشاعر قوية ، أو مصالح ومنافع أساسية ، يستحيل على أي شكل من اشكال الصراع ان يحدد حلاً في التحليل المنطقي ، أو في البحث التجريبي ، أو في البرهان العقلي . تقوم هنا حدود العقل الانساني في معالجة القضايا الانسانية . اننا نستطيع ان نكشف عن القيم أو المشاعر أو المصالح ، عن معناها وعن نتائجها ، فندل عليها ونبررها منطقياً وعقلياً ، ونعطياها على أساس البرهان ، ما نعطياها من أولوية ؛ ولكن نجد أنفسنا في نهاية الأمر ، لا نواجه اقناعاً او اقتناعاً بل معركة حجج وبراهين . عندئذ نفرك هذا الصعيد ، صعيد البرهان المجرد والعقل ، وننتقل الى صعيد الدعاية والتثقيف . وهكذا تتحول القضايا الفكرية الى قضايا أخلاقية إنسانية ؛ ولكن القضايا الاخلاقية الانسانية لا تلبث ان تتحول بدالكتيكها الخاص الى قضايا سلطة وقوة ، وهذه تتحول بدورها الى قضايا عنف ، لأن طبيعة السلطة والقوة تترسخ في العنف .

الحياة أمام هذه القضايا الاخلاقية الانسانية الاساسية امر مستحيل ذاتياً وخارجياً ، لأن العلاقات الاجتماعية الانسانية التي تدخل فيها والتي تفرض ذاتها علينا تدفعنا الى اتخاذ موقف ما تجاهها . قد يكون الحياتاد ممكناً لو كانت العلاقات ذات معنى مجرد محض ، ولكنها على العكس من ذلك ذات نتائج عملية حية في أي موقف نتخذه نحوها ، وبذلك تستثني الحياتاد .

عندما نقبل بعض الانكار أو المذاهب لا نقبلها لأنها حقيقية او واقعية او علمية ، بل لأنها نافعة ، ولأنها تنسجم مع عواطفنا الأساسية واتجاهات وضع تاريخي معين. لم نجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها عند فلاسفة كنيثش وجايس فقط ، بل تملن تجارب القرن العشرين التي نشاهدها والعلوم النفسية الاجتماعية الحديثة عنها بوضوح وجلالة . الحقيقة هي ما يساعد في التعبير عن هذه المشاعر والاتجاهات الأساسية التي تسود الوضع الانساني في مراحل معينة ، هي بكلمة اخرى ، ما يساعد على الحياة والوجود .

يبعث رايشنباخ، الفيلسوف العلمي، في عرضه «للفلسفة العلمية» في الجذور السيكلولوجية وراء اشكال المعرفة ومنها المعرفة العلمية ، فيعترف بالأسباب العاطفية التي تنشأ كقاعدة لها ؛ ثم يتابع فيقول بأن الحقيقة لا تشكل سلاحاً كافياً لإخراج الخطأ ، أو بالأحرى ان الاعتراف الفكري بالحقيقة لا يولد دائماً في العقل الانساني ، القوة على مقاومة الجاذبية العاطفية العميقة التي ينطوي عليها نزوع الانسان الى التعميم والثقة .

يقرر ويليام جايس بأنه يصعب الكشف عن واقع أو قانون واحد في العلم لا يكون نتيجة جهد يمتد عن حاجة أو عاطفة انسانية. فبدون ميل الانسان الى الكشف عن علاقات المظاهر التي تسود التاريخ والمجتمع والحياة والعالم ، وعن انسجام عام في الاشياء التي تحيط بنا ، لما كان بإمكاننا ان نطور العلم وننميه ، او نصل الى ايضاح وبرهان العلاقات المنسجمة .

هذا لا يعني ان الايديولوجية الانقلابية لا تستطيع ان تكون عقلانية او علمية ، ولكن هناك جذوراً نفسية ترجع اليها بأشكالها العقلانية أو العلمية . إنها ، مهما أكدت على عقلانيتها وعلميتها ، تنشأ بقاعدتها الأساسية من قصد لامنطقي أو يتجاوز المنطق ، ومن مضمون ميتافيزيقي لا تصح عليه التجربة . ان كل ايديولوجية تكون عقلانية إن فهمنا من ذلك بأنها تستخدم العقل وتعتمد في ملاحظة الاشياء ودراستها . فعلى الرغم من ان الحقيقة النهائية أو

الفرضيات الاولى التي تلعب الايدولوجية منها هي غير عقلانية او تجريبية ، فان علاقة الانقلابي بها أو علاقتها هي بالواقع تتخذ شكلاً عقلانياً .

لم يكن هيوم يمارس رياضة فكرية او لهواً فلسفياً في دراساته التي أراد ان يدل بها على قاعدة السلوك الانساني اللاعقلانية . لقد كان ، على عكس ذلك ، يريد ان ينقل الى عصره اعتقاده الأليم بقصور العقل عن القيام كدليل للحياة بين الاكثوية الكبرى من الناس . فصاحب الايمان الديني المعاصر كان ، في رأيه ، يعمل تبعاً لأهواء وحاجات ومدرجات ، لا تختلف أساسياً عن تلك التي نجدتها بين البدائيين الذين عانوا هذا الشعور . نرى هذا واضحاً جداً في المجتمعات « العلمية » الحديثة حيث نلح الناس ، مثلاً ، يذهبون يصلون من أجل نزول المطر او المزيد منه ، بينما نرى ، من جهة اخرى ، ان العلماء يُنزلون المطر بشكل اصطناعي .

أظن ان برادلي كان الفيلسوف الذي حدد الفلسفة بأنها ايجاد اسباب سيئة لما يؤمن به الانسان غريزة وبشكل واع . تشكل المواقف الايدولوجية التاريخ او ، على الاقل ، شطراً كبيراً منه ، ولكن الموقف الايدولوجي يتجاوز البرهان الذي يمكن تقديمه من قبل أي مراقب فكري ، وهو ان تجاوز هذا البرهان فبسبب ما يجب ان يقدمه من تفسير عام للوضع الانساني ، وبسبب مشاعر الانسان الاساسية التي تأبى ان تعيش طويلاً دون تفسير من هذا النوع .

*

يتضح ذلك في سوسيولوجيا المعرفة التي تمثل فرعاً من السوسيولوجيا العامة يستم بدراسة وتحليل الأوضاع الاجتماعية التي تنمو فيها الأفكار المختلفة ؛ فهي تمثل أيضاً نظرية في المعرفة ترفض الاعتقاد الكلاسيكي بأن هناك حقائق موضوعية حول القضايا والمظاهر الانسانية . فالطبقات والمجتمعات المختلفة تضع نظارات خاصة على عقول افرادها ، وتتنظر إلى الأحداث من وجهة ضيقة ؛ والتجارب الاجتماعية التي تمنحها تصل بين كل منها وبين جزء يسير محدود من

أحداث التاريخ والاجتماع ، ولهذا « فهي عندما تفكر بالأحداث ، تعتمد على الأفكار التي تأخذها من الوسط الاجتماعي الذي تعانیه . التفكير الإنساني هو واقع اجتماعي يستخدم لفه هي من نتاج اجتماعي ، ويتحرك في إطار نظري يخص جماعة أو مجتمعاً معيناً ، ولهذا ، كان أي شكل من أشكاله متحيزاً وخصوصاً لأنه ينطلق من قاعدة خاصة .

خسر المفهوم القائل بوحدة العمل الفكري الذي يرجع إلى نظرية أرسطو ، القائلة بأن معظم الفكر يبرز تبعاً لقوانين المنطق التي تطبق ذاتها كقوانين الطبيعة ، وبأن جميع الكائنات الانسانية تفكر بالطريقة ذاتها ، تبريره منذ مدة طويلة ؛ ففكرون مختلفون في أدوار مختلفة يستخدمون عادة أساليب ومقاييس مختلفة . كان أول من ثار على هذه النظرية « في الواقع ، فرنسيس بايكون نفسه . فقد كتب بأن قوانين المنطق والتفكير الصحيح موجودة ولا شك ، ولكن الانسان قد يرجع أو لا يرجع إليها ، وذلك يرجع إلى الأوضاع العاطفية التي تحيط به لأن الأفكار هي ستارات مسرحية تختبئ المشاعر والعواطف الشخصية وراءها . من هذا يتضح أن الفكر الحديث كان يعترف ، منذ عصر النهضة ، بأن المشاعر الانسانية والميول الشخصية تقود الفكر وتبلوره . وجد هذا التحول تعبيره الأول في كتابات باسكال واسبينوزا . فقد أصبح من المعتاد اعتبار العقل ، منذ هيوم ، بأنه عبد للعاطفة وذو دور يقتصر على تلبية الأهواء لا الحد منها فقط وضبطها . ثم منذ الحركة الرومانطيقية ، أصبح من المعتاد أيضاً اعتبار العاطفة خاصة أساسية ، بل خاصة إنسانية أهم من العقل .

تعتبر الأيديولوجية الانقلابية وما تولده من موقف ثوري عن قوى شعورية لاعقلانية وعن سيادة هذه القوى في التاريخ . يعبرُ بُنائها ودعاتها عن تلك القوى في تركيب عقلي واضح الحدود العقلانية ، ويتبنون نظريات وفلسفات ومناهج ذات شكل عقلي لا جدال فيه ، ولكن ذلك لا يغير من واقع

الابديولوجية كظاهرة تدل ، في قواعدها الأولى ، على قوى شعورية عاطفية . فوراء كل ابيديولوجية تكن مشاعر وعواطف تحورها المرحلة الانتقالية الثورية ، وتكشف عنها الابديولوجية ، ومن ثم توجيهها وتدير دفتها في وجهة أو قصد معين . يحاول دعاة الابديولوجية دائماً عقلة العنصر العاطفي فيها ، وينجحون بذلك إلى حد بعيد ، ولكنهم يبقون أداة في يد هذا العنصر كقوة دافعة .

رأى لاروشفوكو في القرن السابع عشر ، أن الأخلاق لا تشكل محرّصاً على السلوك بل هي نتيجة السلوك ؛ وبأن ليس هناك ، في الواقع ، مقاصد أخلاقية ، بل تفجرات عاطفية تبرر ذاتها فيما بعد ببعض الحجج والعقلة .

كان الأثر الاول في ابيدولوجية الانقلاب الفرنسي لروسو الذي اراد ان تتقدم العاطفة على العقل ، وليس لفلاسفة الانسكلوبيديا الذين بشروا بالمعكس . رفض سان سيمون وأتباعه ، على الرغم من اعتمادهم على العلم والاسلوب العلمي ، أن يوصفوا بالعقلانيين أو بالعقلانية . أما السبب فيعود الى اعترافهم بأن هناك قيماً ومواقف عقائدية عديدة لا تشتق من الأدلة العلمية . ولهذا رأوا انه من الخطأ اشادة نظام التربية الاخلاقية على العقل وحده . أما التفوق المزعوم للعقل فانه يرجع في رأيهم الى الخاصة الفردية في الحضارة الحديثة .

نجد هنا خاصة اخرى تردد ذاتها في جميع الابديولوجيات . وهي ان القوى الاساسية المعية التي تولدها هي قوى عاطفية شعورية بدائية تتولد من تحولات لاواعية في نفسية الشعب والجمهير . ولكن المشاعر والعواطف تعقلن ذاتها في الابديولوجية الانقلابية التي تنبع من هذه التحولات النفسية التي تفرضها تحولات اجتماعية تاريخية تتراكم وتتكاثف عبر الوقت ، والتي تحاول ان تنسق وتوحد الحياة ، وان تتخذ موقفها في قاعدة عقلانية تصبح صوتاً لها . كانت الابديولوجية الليبرالية مثلاً تبرر ثورات متعددة ، توحى بها وتلهمها ، ولكن الثورات كانت تقوم إثر تحولات نفسية عامة ، وتعتبر عن عواطف ومشاعر عميقة حادة تسود مجاريها . تهدف الابديولوجية الشيوعية والانقلابات

التي اعتمدتها أيضاً الى تنسيق الوجود تنسيقاً عاماً منطقياً ، والى عقلنة الحياة بشكل تام 'يُخرج منها كل ستر او لفز او عنصر لا عقلائي . ولكنها نشأت من مشاعر وعواطف ساعرة تحركت بمحبة بركانية . كانت الايدولوجية في خدمة هذه الانقلابات والتحولات تساعدنا في تحقيق ذاتها .

اعترفت النازية وأعلنت بأن الانسان كائن لاعقلائي تسوده العواطف والفرائز ، ولكنها هي الأخرى اعتمدت ايدولوجية حاولت أن تنسق فيها الواقع وأن تعقلن التاريخ والحياة وتخضعها لمنطق موحد . لقد كانت ترى ان غايتها الكبرى هي في بناء علمي للمذهب يكون تمجيداً للعقل . كان ذلك من الاسباب التي جعلت النازية تحاصم الكنيسة والمسيحية اذ رأت فيها ابتعاداً عن العلم وحقائقه .

كان المفهوم العقلائي يعتبر الانسان كائناً يتجه تبعاً لأحكام الفكر ، كائناً قاضياً ، مالماً ، لا يعرف البفضاء ، يفيض بمحبة الغير ، دائم التفكير والعمل ، يستوحي المنطق والعقل . ارتكبت الدور الحضاري الحديث خطأ فادحاً عندما اعتمد هذا المفهوم ، وآمن أن كينونة الانسان الاولى تقوم في التفكير ، أي ان علاقته الاولى والاساسية مع الحياة والاشياء هي علاقة عقلية . ان المشاعر لا تكون فقط أحد العناصر الأساسية في حياة الافراد ، بل هي من أقوى القوى التي تسود التاريخ . تدل كل صفحة من صفحات الحياة الفردية والاجتماعية العامة بوضوح على سلطتها القاهرة . هذا الخطأ هو خطأ المثالية والعقلانية ، والأزمة التي نعانيها ترجع اليه بسهم وافر . لا يكون الفكر كينونة الانسان ، ولا يرجع الانسان بسلوكه الى الفكر لأن الفكر أداة فقط ، أما كينونته فهي عمل وحركة وليست واقعاً معطى له كجسمه .

تعتمد القوة التي تميز الايدولوجية الانقلابية على المواقف الارادية واشكال الولاء العاطفي الحازمة . فكلما ازداد قُلم الانسان وتفكيره في أسباب حياته وسلوكه ، تحاذل عن القيام بالجهد الذي يفرضه عليه الوجود . ينحو

نقاء الفكر باتجاه معاكس للنشاط وحبوية الارادة . كان القديس انسلم يعبر عن هذه الخاصة ليس في الايدولوجية المسيحية فقط ، بل في كل ايدولوجية أخرى عندما قال : « إنني لا أحاول ان افهم كي أو من ، ولكنني أو من كي أفهم » .

كان هوبز يعبّر عن الموقف الفلسفي الحديث عندما جعل الفكرة الأساسية لكتابه « العلم والعالم الحديث » تشرح بأن تركيز اهتمام الانسان على الفكر وحده يؤدي الى البلية . كما وجدت الثورة ضد المواقف العقلانية صوتاً لها في كثير من الفلاسفة وكبار مفكري العصر الحديث . ان المجال لا يتسع هنا حتى للاماع الى افكارهم ؛ ولكن بإمكاننا القول بأن أولئك المفكرين اختلفوا كثيراً فيما بينهم ولكنهم على الرغم من ذلك ظلّوا متفقين في بعض النقاط الأساسية التي تناقض العقلانية او الهيكلية التقليدية مناقضة عنيفة . فأولاهما هي ايمانهم بأن العقل وحده لا يمكن أن يحل مشاكل العالم او أن يعطينا مقاييس صحيحة في التمييز بين الخير والشر .

والثانية هي الاعتقاد بأن الكون ذاته هو كون لاعقلاني أي ان الواقع لا يخضع ولن يخضع أبداً لقوانين وقواعد منطقية محضة

والثالثة هي الاعتراف بأن الانسان كائن لاعقلاني في حقيقته الاساسية . والنقطة الاخيرة هي ان العمل السياسي يجب ان يعي هذه الحقائق ويتركز عليها .

تجدر الملاحظة هنا بأن الهيكلية نفسها ، على الرغم مما هو معروف عنها من عقلانية متكاملة ، تطوي على جذور للمواقف اللاعقلانية ، لأن هيجل في فلسفته السياسية قال بأولوية الادراك المدعوم بالحدس الروحي على الادراك المحض ، كما انه اقام فرقاً بين ما أسماه بالعقل الواعي والنقل الخلاق او اللاوعي ، واكد بأن جميع التطورات السياسية الحقيقية يجب ان تعتمد الثاني وليس الأول .

ينكر الفكر الفلسفي الحديث قدرة العقل الانساني على تحقيق معرفة صحيحة عن الكون عن طريق التفكير المحض . فنذ أواخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية عبرت عن ذاتها في كبار مفكري العصر من أمثال شوبنهاور، ونيشه، وبرجسون، وجايس، وقايز، وكروشه، وديلسي، وريكارت، ودركهام، والاس، ومكدوجل، وفرويد، ويونج، وتارد، ودركهام، ولوبون، وسوريل وباريتو الخ ... وفي أم المذاهب الجديدة كالمذاهب الحيوية، والارادية، والبرجسونية، والسلوكية، والبراجماتية، والسيكوانليز، والنقابية، والوجودية، في السوسولوجيا التي كشفت عن العنصر اللاعقلاني في السلوك الاجتماعي، وفي السيكلوجيا الحديثة التي تنكر قدرة الفكر على ان يكون حراً في الوصول الى استنتاجات في معنى الخير والحق والفضيلة والحقيقة لا تتأثر أو تتحدد بعناصر لاعقلانية . ان نظرية اللاوعي تؤود هذه السيكلوجية، وهي تعني ان الخصائص الانسانية الواعية تعود في حركتها الى قوى تكن وراء الوعي .

اهتم كبار مفكري العصر اهتماماً كبيراً بالمقاصد اللاعقلانية التي تكوّن جزءاً أساسياً او الجزء الاساسي من السلوك الانساني . لقد كانوا يحيون في ظل هذا الاكتشاف، اكتشاف اللامنطقي، اللاعقلاني، والبدائي؛ بيد أن هذا لا يعني انهم كانوا لاعقلانيين بشكل صرف . كان انشغالهم بالعناصر اللاعقلانية ذا غاية واحدة وهي كيفية سيادة هذه العناصر . ففي الكشف عنها والازول الى أعماقها، كان هؤلاء يأملون بتوجيهها نحو مقاصد انسانية بناءة .

كان سوريل بين القلائل من نقدة العقلانية الكبار الذين رأوا قيمة ايجابية في الجذور والقواعد الشعورية للسلوك الانساني . وزاء يؤكد ان معاناة ودية للحركات الاخلاقية الكبرى امر اساسي في ادراك معانيها وحقيقتها، وبذلك يُنبئ بانهايم الذي أصبح فيما بعد اكبر المدافعين عن موقف كهذا، فحاول دائماً ان يفسر بأن الانسان، على الصعيد الاجتماعي الانساني، يستطيع ان يُدرِك فقط ما عاناه واقمياً .

قد تلبى الحقيقة التي تتجه الى العقل فقط او تركز على التجربة الحسية وحدها حاجة عقلية وتكفي العقل، ولكنها لا تتطوي على شيء يثير مشاعرنا او يعبر عنها باعطاء معنى للحياة . لذلك نرى غالباً ان الشعور هو الحَكَم في قضايا الخير والشر ، وان العقل يصبح عاجزاً ان لم يُسرّع الشعور الى دعمه والوقوف وراءه . لا يحمي العقل والمقاصد الصالحة الانسان من الحرب والعنف، وجميع الحركات الاجتماعية السياسية الثورية لم تنبثق من العقل بل من تحولات في المشاعر .

دور الفكر هو ، في الواقع ، كما يصفه بارزن ، دور الخادم . فالفكر لا يستطيع ان يقود ، وبالأخص ان يسود ، لانه يعرف فقط اهدافاً وسطى . فهو يقول إن كنت تريد كذا ، يجب ان تفعل كذا . إن ما نريد قد يعبر عن ذاته ويتكيف عن طريق العقل ، ولكنه لا يستطيع ان يصدر عن قوانينه وحركته . فالفكر عبد المشاعر ، كما كان هيوم يصفه ، ينظم المشاعر ويحققها ، ويقودها ولكنه لا يخدمها . دور العقل هو ان يدعم الميول والمشاعر التي تجعل الحياة تتجاوز ذاتها ، وان يوسع من وحدتها وتجانسها . واجبه الاول كما يراه نيبهور هو توليد نظام من فوضى الميول والمشاعر .

كان العقلانيون يرجعون اشكال الظلم الاجتماعي الى الجهل ، ويقولون بأن عو ذكاء الناس وثقافتهم سيزيل المظالم الاجتماعية والسياسية . يمود هذا المفهوم الى القرن الثامن عشر ، وهو لا يزال مذهب الكثيرين من علماء التربية اليوم . لقد زالت التقاليد والخرافات التي كان يرى فيها فلاسفة القرن الثامن عشر مصدر الظلم الاجتماعي ، ولكن دون ان تزول اشكال الحقد والاستعمار بين الناس .

وصف مونتانيه الانسان المجرد عن القصد المركز الكبير بأنه انسان ضائع . ولكنه نسي ان يضيف بأن ذلك يجعله فريسة أهواء متضاربة تشل جهده .

توفر الايديولوجية الانقلابية هذا القصد الكبير وتعتمد بذلك مضموناً ميتافيزيقياً يفرض الولاء له والابضواء تحته بعمل من أعمال الايمان وليس عن طريق البرهان التجريبي أو الحجة المنطقية . إن ذلك لا يضيرها لأن طبيعة السلوك الانساني في تفاعله مع وضع الانسان العام لا يصل إلى الايمان عن طريق فكرية ، بل شعورية نفسية . لا يقع الفرد ، كما يلاحظ كوستلر ، في غرام امرأة نتيجة اقناع منطقي . فالعقل قد يدافع عن إيمان ما ولكن بعد أن يكون الايمان قد تحقق ، وقد يلعب الاقناع دوراً في اعتناق مذهب ما ، ولكنه دور الذي يملن فقط اختيار وتكامل تحول ينضج في مواقع لا يمكن لأي اقناع أن يصل إليها . فنحن لا نحصل على الايمان أو نحققه لأن الايمان ينمو كالشجرة ، أغصانها تتطلع الى السماء وجذورها تذهب الى طبقات أرضية سفلى مظلمة تنغذى منها .

إن الايديولوجية الانقلابية تفرض الايمان وموقفاً ارادياً حول مضمونها الميتافيزيقي ، ولكن كل عمل تقوم به ، وخصوصاً عندما يعبر هذا العمل عن عنصر خلق وابداع ، ينطوي على امكان الفشل أو الخطأ في الارضاع التي يحاول التحقق فيها . لذا ، كان ، في عمل من هذا النوع ، عنصراً من العاطفة أو الايمان ، لأننا في كل عمل من أعمالنا نؤمن مقدماً بنتائج لا ينشأ عليها برهان كلي كامل . ولكن الايمان السابق ودرجته يكونان عنصراً أساسياً في انجاح أعمالنا وفي تحقيق النتائج التي نحققها . هكذا رأى جايمس ، وغيره كثيرون ، أن قوة الخلق تعتمد الى درجة كبيرة على درجة الايمان الذي يتقدم الخلق ، وبأن الحكمة تفرض علينا أن نؤمن بما بلسجم مع حاجاتنا لأن الحاجات تتحقق فقط عن طريقه . فجوهر الخلق هو أن نراهن بحياتنا على امكان وليس على حقيقة ، وجوهر الانسان هو أن يؤمن بأن الامكان ليس امكاناً بل واقعاً يتحقق . لهذا ، رأى جايمس أن أكبر التجريبيين هم تجريبيون على الصعيد الواعي فقط ، أما في سلوكهم فهم متمصبون كبايات ذوي عصمة عن الخطأ . يمثل المضمون الميتافيزيقي غائبة الانسان ومقاصده الأولى فيتجاوز بذلك

العقل والبرهان ، لان العقل ينتصر في نطاق الوسائل وليس في صعيد الاهداف الكبرى . ترجع أهداف الحياة الاولى نهائياً الى مشاعر واتجاهات أساسية في الانسان والوضع الانساني ، تحدد غايات سلوكنا ، ولكن العقل يخلق الادوات اللازمة لتحقيق الغايات تلك .

شاهد القرن الثامن عشر الفلاسفة والانسكلوبيديين ينقضون النظام الملكي والكنيسة والدين ، ويكشفون بحق عن عنصر الارتجال والخرافة فيها ، ويقيمون العقل مطلقاً جديداً يقيسون كل شيء به . ولكن في القرن التاسع عشر نرى أن العقل ذاته أصبح عرضة للنقد ، وأن الفكر آنذاك تبين ان العقل يستطيع ان يهدم الايمان ، ولكنه يعجز بأي شكل حي أن يحل مكانه . هكذا رأينا الفكر يرجع الى التاريخ والنقد يتحدى وضع العقل الخالد ذاته فيكشف ويدلل على أن العقل تاريخي .

كان سقراط يمانع في تدريس الفيزياء لأنها تقود الى الشك . لقد كان على حق بالنسبة لقصده الذي كان رعاية التقليد . فالتاريخ بدلنا بصراحة على أن انتقال الانسان من سيادة التقليد الى الحرية حدث دائماً في مجتمعات اعترفت بالتقاش وانفتحت للعقل المستقل . تعطينا الجمهوريات الصغيرة في اليونان وايطاليا صورة تاريخية واضحة عن ذلك . أكد عدد كبير من الدراسات التاريخية الحديثة وجه الشبه الكبير ، من هذه الناحية ، بين الدور الحديث وبين الدور القديم . ففي كليهما نرى أن العقل ازدهر بتحرره من التقليد .

تبرز سيادة العقل أو النقد العقلي المستقل عندما يضعف التماسك الاجتماعي وتنحل عرى الوحدة الاجتماعية الثقافية . يحيا الانسان في المجتمع أو يحس أحاسيسه الاجتماعية بعمق عن طريق تثقيف مشاعره وعواطفه تثقيفاً عفويًا . فالشعور هو الرابطة التي تشدنا الى الغير ، الى المجتمع ، الى الدولة ، الى الوضع الانساني ككل . فعندما ينحل أو ينهار ، وعندما يضعف الرابط العاطفي الذي يصل بيننا وبين الغير ، يحس الفرد أن الحياة قد انقطعت عنه ، وأن

العالم والانسان يستثيانان من علاقاتها . عندئذٍ يتحول المجتمع الى مجموعة مادية ، الى مجموعة من الذرات الفردية والكائنات المتحركة لا يقود سلوكها أي قصد موحد ، بل أنانية محدودة .

يتحسس الانسان شعورياً وعاطفياً موقعه من الحياة . ويجد جواباً لهذا الموقع بالطريقة ذاتها . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانتقالية هو نتيجة لهذا التحسس . والعقل الذي يكن وراء الايديولوجية ، يرافقها ويعبر عنها ويلعب الدور الاساسي في الحياة المعنوية ؛ فهو يبلور العواطف ، ويعبر عنها « ويمتحنها » ويحاول ضبط علاقاتها مع الخارج ، ويفتح أمامها مجال وطريق التحقق ويوفر جهداً ونشاطاً ، ويتقدم طريقها الى مقاصدها ، ولكن العواطف والمشاعر الاساسية التي تدور بشكل خاص حول المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية والتي تبرز في مراحل انتقالية من هذا النوع ، تكن دائماً وراء العقل ، لأنها هي التي تجعل الانسان يحب الايديولوجية ويمتزج معها ، وهي التي تولد في الانسان النشاط الضروري في خدمتها والارادة في العمل على تحقيقها .

فرضيات الايدولوجية الانقلابية

تكلنا في الفصل السابق عن المضمون الميتافيزيقي الذي تطوي عليه كل ايدولوجية انقلابية بشكل عام . بقي علينا أن ندفع البحث خطوة أخرى فنحلل هذا المضمون الى عناصره الاولى التي تتركز في مجموعة من الفرضيات الاساسية . ان كل مضمون ميتافيزيقي يتكوّن من مجموعة ضئيلة من الفرضيات التي من طبيعتها ألا يطالها برهان أو تجربة . تتحدى الايدولوجية الانقلابية في فرضياتها الاساسية كل تحليل وكل تفسير علمي ، وتبقى فرضيات بدئية قبلية طالما كان باستطاعة الايدولوجية ، أن تولد لذاتها في النفوس الحماسة والولاء الوجداني العميق ؛ ولكنها تتحول الى عبارات خاوية لتنميق الخطابات وتزيين الاجتماعات العامة عندما يضمّر الايمان بها وتحفّ ينابيع الولاء لها . انها فرضيات ضمنية أو واضحة بعض الوضوح تعتمد على الايدولوجية الانقلابية دون تردد

وبطريقة عفوية ، فلا نحاول أن نبرهن عليها أو أن نعبر عنها بطريقة منظمة .
تربط صورة العالم التي تحملها الايديولوجية بدون شك بحدود العقل والعلم
والمعرفة التي تتحقق في الدور التاريخي الذي تبرز فيه ، ولكن ، مهما اتسعت
الحدود تلك ، نجد كل ايدولوجية انقلابية ذاتها مضطرة لان تعتمد بضع
فرضيات كنقطة انطلاق لها . اتساع حدود الموضوعية التاريخية الاجتماعية أمر
ضروري أساسي في تطور الانسان وانما حضارته وانسانيته ، ولكنها تحتاج
الى عنصر الولاء الذي يربط الانسان ربطاً عفوياً الى حقيقة تتجاوزها . هذا
لا يعني مطلقاً امكان الفصل بين وجهي الايديولوجية ، فرضياتها وعناصرها
الموضوعية ، أو فرضياتها والتفرعات التي تظهر منها ، لانها وحدة واحدة لا
تجزأ . لهذا نجد في كل ايدولوجية اتجاهاً لعقلنة أجزائها يحاول أن يجعل منها
انعكاساً أميناً لعالم موضوعي . نجد هذا الاتجاه في موقف الانسان من ناحية
عامة . فهنا كان النشاط الذي يقوم فيه غير منطقي نراه يحاول دائماً اعطاءه
طابعاً عقلياً موضوعياً ، ويحاول تبريره لنفسه وللغير بالقول بأنه لا يتنافى
مع العقل ، أو انه نتيجة وقائع لا يمكن التناكر لها . لا يجد الانسان صعوبة
في السلوك العاطفي ولكنه يجد امال اعطاء هذا السلوك طابعاً عقلياً موضوعياً
من الصعوبة بمكان . ان العقل ، والعقل الموضوعي على الاخص ، ضروري
وشرط أساسي للبقاء من ناحية مادية ، لاننا ، عن طريقه ، ندرك العالم المادي
الذي يحيط بنا ، وبواسطته نكشف عن حركة الاشياء . ولكن فرضيات
الايدولوجية الانقلابية تحقق اتحاداً مع العالم الخارجي ، ووحدة بين الانسان
والانسان ، وتجانباً مع الحياة ، واحساساً بالذات . العقل يزيغ الستار عن
ترابط الاشياء والافكار والعناصر والنظم ، ويقارن ويركب بينها ولكنه لا
يستطيع أن يدخل اليها . ان هذا لمن مهمة الايديولوجية في فرضياتها الاولى .
تجد الايديولوجية الانقلابية روحها ومعين وجودها في الفرضيات .
يتغير تركيبها الخارجي ولكن الفرضيات تبقى ثابتة ؛ تتحول نظمها
باستمرار ، بيد ان الفرضيات تبقى خارج التحولات تلك ؛ تتبدل التراكيب

الفكرية التي تعبر عنها من دور الى آخر ولكن الفرضيات تبقى خارج حدود التبدل . تعرف الدستور الاميركي لحدّ الآن الى اثنين وعشرين تعديلاً اساسياً ، ولكن ليس من واحد منها يمس للفرضيات الاولى التي نشأ عليها الدستور او الايديولوجية التي انطلقت منها الثورة . وجدت الولايات المتحدة ان الضرورات الاجتماعية السياسية تقضي بتعديل الدستور مرة إثر أخرى ، ولكنها لم تغير كلمة واحدة من مقدمة الدستور او من الفرضيات التي تحدد الانسان واهداف كل نظام سياسي صحيح بشكل مطلق .

كتب كارل ساندبرج ، مؤرخ عهد لنكولن ، يقول بأن أول مظهر في عظمة لنكولن كان الرزاة الحماسية التي نظر بها الى وثيقة اعلان الاستقلال ، او الفرضيات الاولى التي قام عليها الاستقلال . فبالنسبة اليه كانت الوثيقة دستور الحقيقة السياسية في زيادة السعادة وقيمة الحياة لجميع الشعوب من أي لون ، وفي كل مكان ، وبما ان نظام الرقّ كان يتنافى معها ، فان فرضيات الوثيقة كانت المشكلة الاساسية في الحرب الاهلية . هذا هو موقف كل انقلابي صحيح ، ينظر برزاة حماسية الى فرضيات الايديولوجية التي تبناها .

تدعو الايديولوجيات الانقلابية الحديثة عادة الى امتحان كل عقيدة على ضوء التجارب الانسانية ، وبذلك تبني على عنصر تجريبي موضوعي . ينطبق عليها ذلك بشكل خاص ، في ناحيتها السلبية ، أي في نقضها للموقف الايديولوجي التقليدي الذي سبقها . اما من ناحيتها الايجابية فان هذا العنصر ينكش أمام بعض الفرضيات ، ويقبلها كحقائق بدئية لا يتجاوزها . ففرضيات الليبرالية والديمقراطية والشيوعية والاشتراكية والنازية تترسخ قاعدةً للتجارب الانسانية ذاتها وتحاول تحديد هذه التجارب .

ان كثيرين من الذين يدرسون فكر توما الاكويني مثلاً يمجّون به ، وإن كانوا يرفضونه بسبب الطريقة الشاملة التي يخلق بها عالماً كاملاً ممكناً من مجموعة من الفرضيات القليلة . يحاول بعض هؤلاء المعجبين وبعض الأتباع الآن تجديد

مكانته في العالم الحديث بتجريده من بعض الفرضيات والاستنتاجات التي يرون خطأها بوضوح ، أي أنهم يحاولون تجريده من الشيء الذي سبب عظمته ، وهو قدرته على اشتقاق مبادئ عامة للسلوك الانساني ككل من فرضيات قليلة رأى أنها ذات حقيقة ثابتة خالدة .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تفرض ذاتها وان تستمر لأن فرضياتها 'تقبل دون نقاش' ، وتصبح جزءاً من التركيب النفسي العام للحركة التي تنبثق منها . فلو ان الانسان اراد ان يعقل كل شيء يواجه حياته أو ان يفكر بكل شيء يتصل بموقفه الايديولوجي ، لادت الفوضى وجوده لما يفرضه ذلك من جهد فكري يثير الحيرة والتردد ، ويشل الحركة ويجمد النشاط . يستطيع الانقلابي ان يقوم بتجاربه ، وان يثور ويناضل ، وان يحقق ويؤكد صور دنياء الجديدة لأن هناك فرضيات اولى يعتمدها دون وعي ، ويرجع اليها دون تمحيص ، ويركز عليها جميع اختبارات وأشكال صراعه .

معاينة فكرة الله عن طريق صوفي أو شعوري أو فكري ليست بالمعاينة الوحيدة التي يستحيل وصفها بالكلمات ويعجز العقل الانساني عن ادراكها . فهناك الشاعر الكبير الذي يستطيع ان يرمز فقط الى تجاربه بالكلمات التي تعبر عنها ، وهناك معاينة الحب والحق والجمال الفني الخ ... كلها تدلنا بوضوح ان هناك تجارب واقعية حقيقية لا يمكن التعبير عنها . معاينة فرضيات الايديولوجية الانقلابية هي من هذا النوع ؛ ان ما يوجد لها رولدها ليست الوقائع التي تدعها وتبرهن عنها ، بل روح العصر او المناخ الانساني الفكري العام في دور تاريخي معين .

*

هذه الفرضيات قد تكون عقلانية او منطقية . ولكن بما انها تبرز بعيدة جداً عن مشاغل الايديولوجية المباشرة وعن عملها الثوري اليومي في تجديد الواقع ، فانها لا تولد تناقضاً وخصاماً بين الايديولوجية وبين نهج عقلائي منطقي . قد تكون مفاهيم الفرضيات ومقاصدها العليا كالفردية والمساواة والمجتمع

اللاطبقي والمادية الديالكتيكية لاعقلانية ولكن ذلك لا يعني ابداً انها تفرض سلوكاً لاعقلانياً . ولكي نمطي فكرة واضحة عن هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية ، نعرض فيما يلي ، على سبيل التمثيل ، فرضيات أول ايدولوجية تكاملت انقلابياً في الدور الحضاري الحديث ، وهي الايديولوجية الليبرالية .

الفرضيات السيكلولوجية:

١ - يجد السلوك الانساني دوافعه الاولى في أانية فردية تكن في الطبيعة الانسانية ذاتها . تلك الانانية أو محبة اللذة ، وهي مشاعر وغرائز لاعقلانية ، تكون القوة الدافعة للسلوك الانساني ذاك .

٢ - درجة اللذة أو المنفعة التي يحققها الفرد لا تتحدد بقوى عيباء ولاعقلانية ، لأن المصلحة الذاتية هي مصلحة نيرة تعتمد على العقل الذي يضيء الطريق أمامها ، وبقيس امكاناتها ، ويحدد اتجاهها ويدور حركتها . يقف العقل وكأنه قوة مستقلة في الفرد يتأمل بشكل هادئ وموضوعي القوى والتجارب التي تحيط به ، ونتائج كل منها ، ثم يقرر أيها تعطيه اللذة الكبرى أو تؤكد مصلحته أكثر من غيرها . يتبع السلوك الفردي آنذاك قرار العقل بشكل آلي .

٣ - بما ان السلوك الانساني يجد دوافعه الاولى في تحقيق لذة أو مصلحة شخصية ، فهو بحاجة ، دائماً ، الى ايجاد محرضات له في أهداف تحقق له ما اراد .

٤ - ان فقد الانسان هذه المحرضات فإنه يفقد دوافع الحركة ذاتها ، ويدخل بالتالي حالة من الاستكانة والهدوء .

٥ - حالة الانسان الطبيعية هي حالة استكانة وهدوء دون محرضات اللذة والمصلحة . الجهد ألم ، والانسان لا يعاني او يتعرض للألم دون مكافأة .

٦ - يتكون المجتمع من ذرات فردية ، وجميع ميزاته تشتق من ميزات الأجزاء الفردية التي تشكل وحدات مستقلة . ان الفرد حقيقة أساسية تتقدم

على كل حقيقة أخرى ، أما المجتمع فليس سوى مجموعة حسابية تتكوّن من هذا النوع من الأفراد .

٧ - ان النظم الاجتماعية بأكملها هي نتيجة ميزات عقلية شعورية تميز وجود الأفراد ، حالتهم الطبيعية ؛ وتتقدم في وجودها على كل تشكيلات اجتماعية يدخلونها فيها بعد .

٨ - يتميز الفرد في ذاته وبجالاته الطبيعية ليس فقط بميزات عقلية شعورية خاصة ، بل بحقوق طبيعية لا يمكن لأي مجتمع أو دولة ان تأخذها منه . تؤثر الحياة الاجتماعية فيه تأثيراً سطحياً جداً .

٩ - طبيعة الانسان ليست فاسدة ، بل صالحة فاضلة عقلانية خيرة .

الفرضيات السياسية :

١ - إن أساس ومصدر الدولة مترسخان في عقد اجتماعي ، وسيادة الدولة لا تنبثق من الله بل من عقد بين أفراد 'خلقوا' أحراراً بحقوق طبيعية متساوية .

٢ - ان كل فرد يتميز بحقوق طبيعية ليس باستطاعة أية حكومة أن تجرده منها ، والدولة هي أداة لحماية هذه الحقوق .

٣ - على سلطة الدولة ان تكون محدودة بدستور يعبر عن العقد الاجتماعي كما يجب ان تقتصر على رعاية النظام المدني وتنفيذ العدالة فقط .

٤ - ان السيادة السياسية تنشأ في مجموع المواطنين وبشكل خاص في أغلبية عددية . تلك هي فرضية الديمقراطية .

٥ - لكل فرد الحق في سيادة أعماله الخاصة طالما أنه لا يحد بذلك من حرية ونشاط الآخرين . تلك فرضية الفردية .

٦ - أفضل أنواع الحكم هو الذي يتدخل بشؤون المجتمع والفرد بأقل درجة ممكنة .

٧ - تقتصر مهمة الدولة الأولى على حماية المواطنين ضد الاعتداء الخارجي والداخلي .

الفرضيات الاقتصادية :

١ - عمل الفرد في سبيل مصلحته يقود بطريق غير مباشر وبشكل عفوي الى تأكيد مصلحة المجموع . فهناك وحدة آلية بين الاثنين .

٢ - الملكية حق من الحقوق الطبيعية يجب على الدولة أن تصونه وترعاه .
الفرضيات الفلسفية :

١ - هناك قانون أو نظام طبيعي عقلاني يتقدم على جميع القوانين والأنظمة القائمة ويسودها .

٢ - يستطيع الفرد ان يصل عن طريق البحث العقلي الى معرفة ذلك القانون ، ويقدر أن يحول بكفاءته العقلانية النظم التاريخية تبعاً لمخطط عقلاني .

٣ - الاخلاقية الزمانية العلمانية التي تقتصر على حدود الوضع الانساني ولا تتجاوزه كافية في تنظيم سلوك الإنسان ، وتفسيره ، وتوجيهه ، وتهذيبه .
٤ - ان قصد الحياة هو الحياة ذاتها .

٥ - الانسان قادر ، على ضوء العقل وحده ، أن ينمي حياته ويحقق كمالها .

٦ - أول شرط لإسعاد الانسان ينشأ في تحرير العقل من الاساطير والخرافات وأشكال الجهل .

٧ - الايمان بإمكان إجراء تحويل تام للمجتمع الانساني ، وانتقال مفاجيء من الظلام الى النور ، ومن الفساد الى الكمال .

٨ - التقدم الانساني تقدم غير محدود ، وتكامل الانسان هو تكامل مستمر لانهائي .

٩ - النقاش العقلي هو افضل أسلوب في تحقيق الوثام الاجتماعي .

تلك هي الفرضيات الأساسية العامة التي يتكوّن منها المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الليبرالية ، وقد عرضناها بشيء من التفصيل حياً بإعطاء صورة واضحة عما نعنيه بهذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية . ولكن في الواقع يمكن اختصارها الى عدد اقل مما تقدم . فهناك من وجد ، ككارل باكر مثلاً ، ان هذه الفرضيات الأساسية 'تُحصر في أربعة . وهناك من وجد

انها تقوم في واحدة ... يعطينا دي توكفيل صورة واضحة عن الموقف . فقد وجد أن برامج مفكري وفلاسفة القرن الثامن عشر السياسية وإن اختلفت إلى درجة يستحيل معها استنباط نظرية سياسية موحدة في الذرة ، فإنها جميعاً تتفرع ، أن نحن أهملنا التفاصيل والجزئيات ، من مفهوم واحد عام كصدر وقاعدة لها . فجميع البرامج الفلسفية تلك تفرعت من مفهوم واحد عام يبنى أساساً لها ، وجميع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين اعتبروه فرضيتهم الأولى قبل بناء نظرياتهم الفردية الخاصة في الدولة . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بينهم ، كانت نقطة الانطلاق واحدة عند الجميع ؛ وهي الاعتقاد بأن ما يحتاجه المجتمع هو استبدال العادات التقليدية المعقدة التي تسود النظام الاجتماعي بقواعد بسيطة بديهية تستوحى من ممارسة العقل الإنساني والقانون الطبيعي . هذا لا يعني ، في الواقع ، فرضية أساسية واحدة ، بل فرضية واحدة تتفرع منها فرضيات أخرى .

يطالعنا هنا ما أسماه توبي بـ « صوفية عقلية » ، كما تطالعنا في أوضاع أخرى « صوفية عاطفية » . يظهر ذلك في الفرضيات التي تدور على عقلانية الإنسان ، والتي ترى أن غرائزه فاضلة وخيرة ، فتحلها محل الله الذي أخرجته من المجتمع وقطعت كل علاقة به .

إنسان الأيديولوجية الليبرالية إنسان عقلاني ، وعالمه عالم يخضع لنظام عقلاني . أما قوى الشر والرذيلة التي تمثل الناحية المظلمة في وضعه ، فإنها تمتد يحدورها إلى العصور الوسطى ، أو إلى عهود سابقة ، ترجع إلى نقص في المعرفة ، وإلى جهل الإنسان أو إلى خبث وسفاهة الملوك والكهنة . كانت هذه الفرضية تزاد وضوحاً وتأكيداً لذاتها مع استمرار نجاح الطبقات الوسطى الجديدة في تهديم سلطة القوى الدينية السياسية السابقة ، وفي سيادة الطبيعة .

تتكشف هذه الخاصة في كل أيديولوجية ، فمن يقرأ أقوال كونفوشيوس

مثلاً ، يخال لاول وهلة ان ليس هناك من مبدأ او فرضية عامة تسود الكونفوشية . ولكن كونفشيوس أكد عكس ذلك فقال : « انني اقدم سيئتماً ، أو مبدأ اساباً يتغلغل فيها كلها » . ينطبق ذاك المبدأ على الحياة الاجتماعية والسياسة والحياة الشخصية ، وقد أسماه كونفشيوس بـ « لي » . ثم فسره حفيده تزوسو بما اصبح معروفاً بالعلاقات الخمس الاساسية التي اراد تحديدها بشكل جديد وهي ، العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الاب والابن ، بين الصديق والصديق ، بين الاخ الاكبر والاخ الاصغر ، بين الزوج والزوجة . لا تتميز هذه العلاقات بالاهمية ذاتها ، ولا يمكن لبعضها ان تنشأ دون ان تتقدمها الاخرى أولاً ؛ هي تعتمد بدورها على ثلاث وسائل في تحقيق الحياة الفاضلة ، وهي : شيه ، وجين ، ويونج^(١) ، أي ما يمكن ترجمته بالحكمة ، والرأفة ، والجرأة .

نرى الشيء ذاته في الأديان الشرقية الأخرى . فهناك فرضية أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى تشكل مجموعة قليلة ينشأ عليها تركيب الدين المعام . فالتاوو والتركثاا والبرهمان في التاوية والبوذية والهندوسية تشكل الفرضيات الرئيسية التي تنشأ الفرضيات الأخرى وتتركز حولها .



كانت الايدولوجيات الانقلابية الحديثة زمانية علمانية أخرجت كل قوى غيبية أو ميتافيزيقية تقليدية من الوضع الانساني ، واقتصرت على هذا الوضع وقالت بالاكفاء به ، ولكنها ، برجوعها اليه وعملها ضمن حدوده دون اللجوء الى أية قوة خارجية ، كانت دائماً ترجع إما الى التاريخ وإما الى الطبيعة الانسانية كحقيقة عليا نهائية ، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً جديداً لأنها تشكل قاعدة لكل شيء ، وتسود كل شيء ، ويرجع اليها كل شيء .

فان نحن نظرنا الى رجوع الابدولوجيات الى الطبيعة الانسانية أولاً لرأينا انه من الممكن القول بأن جميع الفرضيات الأساسية في الابدولوجية الانقلابية قدور في الواقع حول المفهوم الذي تعطيه عن الطبيعة الانسانية كفرضية أو كقاعدة أساسية . حاول مفكرو وفلاسفة الابدولوجية الليبرالية باستمرار ان يتابعوا منطقها الذاتي كي يبينوا كيف أن تركيبها العام يتفرع من مجموعة معينة من الفرضيات الاولى تنشأ من مفهومها الأساسي في الطبيعة الانسانية . ينطبق الشيء ذاته على المسيحية ، وعلى الماركسية ، وعلى النازية . ففيها كلها يبرز مفهوم معين عن الطبيعة الانسانية ، يمر عن ذاته ببضع فرضيات أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى عن الدولة والمجتمع .

آمن بناء الطوباويات المختلفة أيضاً بأن القيم التي بشروا بها تجد جذورها في طبيعة الانسان ذاتها ، وليس في أية نظم خارجية . كان الكشف عن هذه الطبيعة هدف كل طوبى في النظم التي تعلنها .

يميل الانسان في الأدوار الانتقالية الثورية ميلاً تلقائياً وبشكل طبيعي الى السؤال ، والسؤال بإلحاح ، ماذا يجب ان افعل ؟ .. ولكن عندما يطرح السؤال يجد نفسه تلقائياً وبشكل طبيعي ايضاً مدفوعاً الى سؤال آخر يقوم مقام القاعدة للسؤال الأول . فكي يعرف ماذا عليه أن يفعل في ظروف من هذا النوع ، يجد نفسه مضطراً لأن يعرف من هو الانسان ، أي كائن هو ، أي عليه أن يعلن مفهوماً في الانسان وطبيعته ، ولكن عندما يطرح السؤال الثاني يجد نفسه مرة ثالثة ، مضطراً تلقائياً وبشكل طبيعي لأن يتقدم خطوة أخرى فيدخل صعيداً آخر يتجاوز الاثنين الأولين ، فيسأل : ما هي علاقة هذا المفهوم بالتاريخ ، وبالتالي ما هو التاريخ ، أو بالاحرى ما هي طبيعة التاريخ والمجتمع ؟ .. فمن المفهوم الذي يعطيه عن طبيعة الانسان تتفرع القيم التي يجب ان تقود مسلك الانسان ، وهذا يعني طبعاً مفهوماً بالتاريخ والمجتمع يعطي تلك القيم ما تحتاجه من موضوعية ، وذلك بالكشف عن منطق في حركة التاريخ والمجتمع يعود اليها ، أي أن هناك أولاً ، بكلمة أخرى ، خطوة ميتافيزيقية

تعطي مفهوماً في طبيعة الانسان والتاريخ ، وتقود الى خطوة أخلاقية تحدد القيم المنبثقة من الموقف الميتافيزيقي .

ان التاريخ والحضارة يغيران وجهها تماماً تبعاً للمفهوم الذي نحمله عن الطبيعة الانسانية ، إذا كان المفهوم ذاك على طريقة أوجستين ، أو على طريقة أفلاطون ، أو على طريقة لوك ، أو طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر ، أو بانتام ، أو ماركس ، أو النازية ، أو نيهور ، أو بارث ، أو ديكرت ، أو لامتري ، أو كوندياك ، أو نيتشه الخ ...

نشأ كل ايدولوجية انقلابية في مفهوم معين واضح من هذا النوع يمكن وراء الصورة التي يتبناها الانقلاب عن المجتمع ، ويعترف بها قاعدة سلوكه . فابتداءً وانطلاقاً من هذا المفهوم ، يحدد الانقلاب ذاته وشخصيته ، وتعلن الحركة الانقلابية قيمها الاساسية وحدود النشاط الانساني التي تعتبرها رئيسية وأولية . لقد رأينا في مكان آخر من هذه الدراسة ان الايدولوجية الانقلابية تنطوي على نوع من الحتمية . تظهر قيمة هذه الخاصة جلية في المفاهيم التي تحملها حول الطبيعة الانسانية التي ترى فيها حتمية تنبع من تلك الطبيعة ، لأن القيم والمبادئ الاخرى التي تعلنها الايدولوجية تتحدد بنوع المفهوم الذي تقدمه عن هذه الطبيعة . سبقت الليبرالية مثلاً كل مذهب في التأكيد على حرية الفرد وعلى عقلانيته ، ولكنها ، من ناحية أخرى ، جعلت تلك الصفات محتومة بتركيب الطبيعة الانسانية ذاتها التي تفرضها في منطق تكوينها ، بدون أي اعتبار لحرية الفرد او قدرته على التأثير فيها .

كشفت الدراسات ، التي تناولت هذه الناحية ، عنها وبينت اهميتها تماماً . رأى دروكر مثلاً ، في دراسته للمجتمع الحضاري الحديث و « نهاية الانسان الاقتصادي » ، أنه يرجع الى مفهوم واحد في الطبيعة الانسانية تلتقي فيه الاشتراكية والليبرالية ، وأن انهياره يرجع الى انهيار المفهوم . فالأرباحية والشيوعية تبلتا ، في رأيه ، مفهوماً جعل من الانسان كائناً اقتصادياً ،

ووجدنا في ممارسة الانسان للشاطه الاقتصادي بحرية ، الاداة التي تحقق الاهداف الاجتماعية التي بشرنا بها . فالحاجات والامال والحقوق وأوجه النشاط الاقتصادية هي وحدنا ذات أهمية ، وفي سبيلها وحدها يعمل الانسان . ان هذا المفهوم في « الانسان الاقتصادي » وجد تعبيره الاول في فكر آدم سميث ومدرسته ، وتوج ذاته في فكر ماركس ومدرسته .

يذهب نيبهور الى ابعاد من ذلك في شمول تفسيره للمجتمع الحديث ، فيرى ان الطابع الزمني للمجتمع الحديث يرجع الى اتجاهات ومدارس عديدة ، ولكن جميع هذه الاتجاهات والمدارس تتفق في رفض المذهب المسيحي في الطبيعة الانسانية .

وجد هاليفي ، في دراسته القيمة عن نمو الراديكالية الفلسفية ، ان تلك الحركات كانت ترى ، الى حد ما ، أن منفعة التاريخ الاولى هي الكشف عن مبادئ الطبيعة الانسانية العامة الثابتة ، لان التاريخ يكشف عن ينابيع السلوك الانساني المستمرة او التي تُعيد ذاتها .

هناك عدد من المفكرين الشيوعيين الماركسيين الذين رجعوا عن الشيوعية كإسـمـان مثلاً يرون ان السبب الرئيسي في فشل الحركة الشيوعية في بناء مجتمع شيوعي يرجع الى مفهوم خاطيء في الطبيعة الانسانية .

*

تظهر هذه الناحية في الايديولوجية الانقلابية بوضوح عندما ندرسها في صورها المختلفة . فان نحن رجعنا الى الايديولوجية الليبرالية التي مثلنا بها في ابتداء هذا الفصل وحللنا شتى اشكال تركيبها لرأينا أنها تركز دائماً المجتمع الانساني على مجموعة من الحقوق الطبيعية التي تنبثق مباشرة من طبيعة الانسان ذاتها . كان هذا المبدأ سبب ظفر الايديولوجية الليبرالية ، ولكنه حدها في الوقت ذاته .

كانت التعاريف التي اعطيت لتلك الطبيعة في أشكال الايديولوجية عديدة جداً . لذا ، لم يكن من الغريب ان يجد كراش بأنه من الممكن تأليف اكثر

من كتاب ضخيم في متابعة شتى المفاهيم التي استخدمها المفكرون في تحديد هذا المفهوم . ولكن مهما تعددت التعاريف والمفاهيم ، تبقى جميعها فرضيات تقدم ذاتها كبداية أولى لا تحتاج الى برهان تجريبي . بيتن ديوي ، في دراسته حول بناء الفلسفة الجديدة ، كيف ان القرن الثامن عشر استخدمها عادة للتدليل على سيستم مغلق من الافكار المنطقية ، وهكذا ، كانت ترجع الى نظام افتراضي لا علاقة له ابدأ بالطبيعة التي يهتم رجل العلم بها وبتحليلها .

قد تختلف الاشكال فيما بينها ولكنها ترجع دوماً الى الحقوق الطبيعية كسيستم منطقي مجرد . هذا يعني ان الايدولوجية الليبرالية رأت أن تأسيس المجتمع يبرز في الحقوق وليس في الاعمال ، وان هذه الحقوق لا تشتق من الأعمال الفردية او الاجتماعية ، أو تعتمد عليها وتشتط بها ، مما يعني بدوره ، كما شرح توني في دراسته القيمة عن الموضوع ، ان تملك الارض او رأس المال او الثروة غير مشروط بالخدمة أو الشكل الاجتماعي الذي يتخذه التملك ، لان الفرد يدخل العالم وهو يملك بضعة حقوق أساسية ، لا يمكن تجريده منها أو فرض أي شيء عليه في تبريرها فحريته او ملكيته او حرية تصرفه بملكته هي حقوق تميزه ككائن انساني ، تتقدم على المجتمع وعلى ولادته وتأسيسه ، وهي مستقلة عن أي شكل من أشكال الخدمة الاجتماعية التي باستطاعتها أن تؤذيها .

هذا لا يعني ان هاته الاتجاهات اطرحت جانباً فكرة المصلحة الاجتماعية ، وتناستها أو لم تهتم بها . لقد عالجتها ، ولكنها رأت ان خدمة المجتمع والمصلحة الاجتماعية تنتجان بشكل عفوي عن ممارسة هذه الحقوق بممارسة فردية مستقلة . انها تأنيان في مرتبة ثانوية في الايدولوجية الليبرالية ، ولكنها تتحققان عفويًا ودون أي تنظيم وتخطيط ؛ بيد أنه إن لم تؤدِ ممارسة هذه الحقوق اليها ، فانها لا تاتر بذلك البتة وتبقى كما هي . تبرز هنا فرضية اخرى تتسلل من الاولى ، وهي ان العدالة الاجتماعية تفرض على المجتمع ألا يحد تلك الحقوق وألا يضع شيئاً يعرقل حرية الملكية والنشاط الاقتصادي .

الفرضيات تلك مكتوبة بخط عريض في الانقلابات الليبرالية في فرنسا وانكلترا وأميركا ، وباسمها كان الناس يقاومون أعمال اجتماعية انسانية واضحة تمام الوضوح في ضرورتها ، كتشريع عمالي يحمي النساء الحبالى والاطفال والصحة العامة ، أو حماية الشعب من الحريق ومن الامراض السارية والأوبئة الخ ...

لم يكن ذلك غريباً لان الايديولوجية الليبرالية اعتبرت الحقوق الطبيعية أولية ومغلقة ، ورأت ان المصلحة الاجتماعية ثانوية ومشروطة ، على الرغم مما قالت به من تجانس حتمي بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية .

قدس مفكرو الليبرالية ، من سميث ، الى هلفيوس ، الى بانتام ، طبيعة الانسان الحسية وما تنطوي عليه من حقوق ، فقالوا بأنها ثقل ، بما تتميز به من أثنية نيرة ، ميلا طبيعياً الى الوحدة والانسجام مع الخارج . اما فوريه فقد ذهب الى أبعد من ذلك في تبرير الانسان الطبيعي ، فرأى في جميع المشاعر والغرائز والميول التي نقضها المجتمع وخصوصاً الدين ، أسباباً يجب الاعتماد عليها في بناء الانسجام العام بين الناس . هذا الواقع ولد صراعاً ملأ التاريخ الحديث ، ألا وهو صراع المشاعر الانسانية ضد بربرية الحقوق تلك .

كان هذا موقفاً طبيعياً يتسلل لتسلل منطقياً من مفهوم ميتافيزيقي قدمته الايديولوجية الليبرالية حول طبيعة انسانية ثابتة لا تتغير . كان دعايتها يرون ان هناك نظاماً واحداً فقط يمكن ان يكون طبيعياً وعادلاً وحقيقياً ، لأن بإمكان نظام واحد فقط أن يعتبر عن طبيعة الانسان الحقيقية . اما النظم الاخرى فهي جميعها نتيجة قصور او انحراف عقلي ، ولكنها قصور وانحراف مقدر عليها الزوال ، لان تطور المجتمع يطور الفكر وينميه ، وكلما ازداد غمؤه واتسعت حكمة الناس ازدادت قدرتهم على اكتشاف الاشكال الاجتماعية التي تلائم الطبيعة الانسانية ، وازداد المجتمع عدالة وخيراً . كان الاشتراكيون الذين ظهوروا في النصف الاول من القرن التاسع

عشر أيضاً تحت تأثير هاته النظرية ، فظنوا ان النظم الرأسمالية انبثقت من افكار الفلاسفة ، وهي ، ان كانت سيئة ، فلأن الفلاسفة ارتكبوا حولها الاخطاء .

ان الطبيعة الانسانية التي رجعت اليها الايديولوجية الليبرالية لم تكن تنطوي على تلك الحقوق فقط ، بل كانت طبيعة صالحة عقلانية ، فرأت هذه الايديولوجية لذلك ان العالم يخضع للعقل ، واعتبرت العقل قوة مستقلة تاريخياً ، مكتفية بذاتها ، لا يمكن أن تقشل في تحرير العالم مما يتخبط فيه من اوهام او نظم لا تنجم مع طبيعته . جعل هذا المفهوم من فكرة الشر في الايديولوجية فكرة سلبية تعني غياب شيء يكون وجوده أمراً صالحاً . كان الشر ، بكلمة اخرى ، نتيجة قصور في نمو العقل ليس بمقدوره ان يوجد بشكل ايجابي او موضوعي اي بالاعتماد على خصائصه وأوضاعه الذاتية المستقلة .

ان هذا المبدأ في الطبيعة الانسانية ، كخير في ذاتها ، ضرورة تفرض ذاتها على الايديولوجية التي ترى ان هدفها النهائي يبرز في الغاء الدولة أو السلطة المركزة ، وفي الغاء القيود والحدود التي تحد من نشاط الانسان ، والتي تعلن حرية الفرد قاعدة مجتمع يلبس في وحدة انسانية عفوية لا تحتاج الى اي ضغط أو عامل خارجي يرشد او يوجه مسالكها . ان مفهوماً آخر ، عن الطبيعة الانسانية ، ينافي هذه الصورة عن المجتمع الجديد وبالتالي يلغيها . لهذا لم يكن غريباً ان نرى هذا المبدأ يرافق جميع الحركات الليبرالية والاشتراكية ، لأن ما تبشر به من حياة جديدة يستحيل بدونه . اعتمد كثيرون من الذين أنكروا المبادئ والانقلابات الليبرالية كبورك وميتز مثلاً ورأوا فيها الشر كل الشر ، مفهوماً آخر في الطبيعة الانسانية ، يحد انها تنطوي على الشر ، وان خلاصها الوحيد هو في الاعتماد على التقاليد الدينية والكنسية . أما أولئك الذين رضوا بالانقلابات هذه ، كأداة تحويل تاريخي اجتماعي ، فقد آمنوا بأن الطبيعة الانسانية تنطوي على الخير ، وبأن ما فيها من شر يرجع الى اسباب عابرة ، وبأن

الانسان يستطيع ان يميز بين الخير والشر ، وأن يعتمد على عقله دون عواطفه ومشاعره ، وان حياته بالتالي ستعقق له الكمال المطلق .

هذا ما جعل بعض المفكرين يرون ان الايديولوجية حملت معها « وحدانية أخلاقية » لم يعرفها التقليد الفلسفي أو العقائدي السابق في الغرب ، حيث كان الشر يتحدى الخير ، والشيطان يقاوم الله ، وكان كلامها خاصة أصيلة ثابتة وضرورية في الوضع الانساني وليس ظاهرة جانبية . لم تكن خاصة الشر اضطراباً مؤقتاً في نظام العالم ، مقضياً عليه بالزوال نتيجة نمو تدريجي محتوم نحو الخير ، ولكن ضرورة لا يمكن التهرب منها ، تعطي معنى لوجود الانسان ، ولا يمكن التحرر منها إلا عن طريق النعمة أو النجاة في عالم آخر . كان مفهوم الطبيعة الانسانية كحقيقة منقسمة على ذاتها ، أي كطبيعة اجتماعية ولا اجتماعية في آن واحد مثلاً ، مفهوماً غريباً عن الايديولوجية الليبرالية ، التي أرجعت للعقل الانساني المكانة العليا السامية التي خسرها بعد زوال الديمقراطية الاثينية ، فأحلت فيه وحدة الطبيعة الانسانية . كان لوك أكثر ايماناً بالعقل من افلاطون نفسه ، لأنه لم يقصره على اقلية من الناس فقط ، بل جعله ضمن امكان الجميع . رأى كثيرون من فلاسفة ومفكري القرن التاسع عشر من أمثال شوبنهاور ونيتشة وكياركجارد انه ليس من الممكن قبول مفهوم من هذا النوع ، يرى أن كل شيء في الطبيعة الانسانية صالح وخير ، لأن استعراض تاريخها يوحى بأن فيها شراً أو خطأ أساسياً . كان نيتشة يعتبر عن الموقف ذاته بقوله : « إن الانسان كائن يجب تجاوزه » .

كان ذاك المفهوم في الطبيعة الانسانية قاعدة الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المتعددة . فقد ألغى فكرة الحقوق التاريخية ، وأحلّ مكانها فكرة الحقوق الطبيعية ، لأن الحقوق التاريخية هي الحقوق التي تسود الوضع السائد وتعتبر عنه ، وبذلك أرجع الانسان الى الطبيعة بدلاً من التاريخ ، لأنه رأى أن الانسان يحد حقيقته في الطبيعة الانسانية أكثر مما يحدّها في التاريخ ، وهي أقرب اليه وأكثر كفاءة في التعبير عنه من التاريخ الذي كان يعبر ، في الواقع ، النظام

المتبع. كان توكفيل أول من ثبته الى ذلك فرأى أن المبدأ هذا يصح ان يُتخذ قاعدة في تفسير جميع المبادئ التي ارتكزت عليها الثورة الفرنسية . فمن المفهوم القائل بأن جميع الناس يولدون متساوين ، تفرعت فكرة إلغاء جميع الامتيازات الطبقية والوراثية والمهنية ، لأنها تنفي المساواة الاصلية ؛ ومنها تفرعت أيضاً فكرة السيادة الشعبية ، وفكرة الحقوق الواحدة ، وفكرة القوانين الواحدة ، وفكرة ابداع الشعب السلطة السياسية العليا الخ ... في هذا المفهوم أعلن الانسان كرامته الجديدة ، وهي تتركز في حريته من الله ومن أحكامه وأحكام الدين من جهة ، ومن تقليده التاريخي الذي قاده كما تقود الأم طفلها ، من جهة أخرى .

فقبل الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المختلفة ، كان الموقف العقائدي السائد يرى أن هدف التاريخ هو رجوع الى وضعية انسانية اولى سقط منها الانسان ، ولكن الايديولوجية تلك أعطت التاريخ مفهوماً جديداً ، جعلت منه حركة تثفيف للانسان ، حركة ينمو ويتقدم الفرد فيها من الطفولة الى الرجولة ، حركة تمتعي وتزول من ذاتها أو تحقق ذاتها عندما يتحقق نضوج الانسانية . لم تقتصر الفكرة على هذه الايديولوجية بل امتدت منها الى الماركسية التي تنقضها وسادتها . قاد هذا التحول في النظر الى التاريخ بدوره ، الى فكرة الحقوق الطبيعية التي أحلتها الايديولوجية ذاتها مكان الحقوق التاريخية والتي استغنتها من الطبيعة الانسانية ذاتها ، التي اتخذت صورة مطلق مجرد عن المكان والزمان ؛ ففيها فقط ، يمكن للحقوق ان تكون في مطال كل انسان . ينبغي ذلك ويتضح في وثائق وبرامج الثورات والانقلابات الليبرالية ، وخصوصاً في وثيقتي « اعلان الاستقلال » و « حقوق الانسان » ، حيث نجد أن هذه الحقوق ممنوحة عند الولادة وتبرز معها . فهي حقائق بدئية لا يمكن التصرف بها . ولهذا كانت الطبيعة الانسانية الفرضية ، أو المصدر الذي تنبثق منه هذه الحقوق والقوانين . يحذر ايمان فلاسفة الايديولوجية الليبرالية بذلك المفهوم تعبيراً صادقاً في قول تورجو بأن « حقوق الانسان لا تنبع من تاريخهم بل

من طبيعتهم .

يكفي الانسان ، تبعاً لفولتير ، ان يرجع الى ذاته ويتأمل في المبادئ الأخلاقية الفطرية ، كي يجد عقله في ذاته شرعية شاملة تسود جميع التشريعات الخاصة .

كان كتاب لوك « دراسة في الادراك الانساني » انجيلاً سيكولوجياً للقرن الثامن عشر أي للايديولوجية الليبرالية . الخدمة الكبرى التي أداها الكتاب لها كانت في التدليل على ان العقل واحد وان التفاوت الذي يعبر عنه بين الناس لا يرجع بشيء للوراثة ، للأفكار او للامكانات الفطرية العقلية ، بل للمحيط الخارجي وللأحاسيس التي تأتيه من العالم . وجد باكر أن هدف لوك من هذه الدراسة - وهو هدف القرن الثامن عشر كله أو الايديولوجية الليبرالية في جميع أشكالها الصحيحة - كان دون شك تدمير المفهوم المسيحي حول الطبيعة الانسانية ، الذي رأى أنها تخضع لتحلل كلي ، والذي نشر فوق اورباً طيلة عصور عديدة غيماً قائماً أدى الى اكمداد وكآبة العقل الانساني . استبدلت سيكولوجيا لوك وفلاسفة الايديولوجية الليبرالية الايمان المطلق السابق بخطيئة أصيلة في الطبيعة الانسانية بايمان جديد مطلق بفضيلة أصيلة فيها . كافحت الايديولوجية الليبرالية ببطولة ضد تعصب ورجعية الكنيسة بسبب ذاك المفهوم ، ولكنها هي الاخرى حققت تعصباً لا يقل عن تعصب الكنيسة لمبادئها .

اذا كان العقل الانساني على هذه الصورة ، فإن الشكل الذي يتبلور فيه يعتمد على نوع المحيط الذي يعاينه ، يعني أن تغيير المحيط يعني تغيير العقل . فإن كان العقل خالياً من أية استعدادات وميول وأفكار ثابتة يماثل لوحة بيضاء يستطيع العالم الخارجي أن يضع أو أن يكتب عليها ما يشاء ويريد ، بما ينطوي عليه من شر أو خير ، كان عقل الانسان إذن عبارة عن سجل مصنوع من هذا العالم هو عقل لا يزال منعرفاً ، قاصراً ، مليئاً بالتناقضات ، والسبب

يرجع إلى العالم الخارجي المنحرف ، المليء بالمتناقضات . ولكن عندما يتم إصلاح العالم يتحول عقل الإنسان فيصبح منسجماً كل الانسجام ، يعاني وحدة تامة . من هذا استنتجت الحركات الليبرالية بأنه باستطاعة الإنسان ، الذي عينت الطبيعة حدوده وحقيقته ، أن يعتمد على خصائصه الطبيعية فيجعل أفكاره وسلوكه ، وبالتالي النظم التي يحيا بها منسجمة مع النظام الطبيعي العام .

لا يستخدم آدم سميت مثلاً عبارة « القوانين الاقتصادية » ، ولكن بما أن الحياة الاقتصادية تلتج في نظره عن الميول العفوية في الطبيعة الانسانية ، فمن الممكن القول بأن الأمر ، بالنسبة إليه ، كان الكشف عن نظام طبيعي وليس انشاء . نراه يدل في هذا الصدد على أن انقسام العمل الذي يكن وراء التقدم الاجتماعي يشكل ميلاً من ميول الطبيعة الانسانية وليس نتيجة تطور تاريخي أو ثمرة أسباب اجتماعية ثقافية معينة . وعلى الصعيد السياسي أيضاً ، كان الأمر لا يتعلق بإنشاء نظام ، بل بالكشف عنه في الطبيعة الانسانية . كتب ميل نفسه ، في دراسته حول أسس الحكم ، بأن مبدأ الطبيعة الانسانية الذي تركّز السلطة السياسية في الليبرالية عليه هو ميل الانسان الى تلك الأشياء التي يريدّها ، وان كان على حساب الآخرين وبتضحياتهم ؛ ولكنه عطف على ذلك بقوله بأن هذا المبدأ يقود بتسلسل منطقي ، ليس فقط الى وضع من الاستغلال لا يترك لأفراد المجتمع سوى وسائل البقاء المحض ، بل الى استمرار أشد أنواع القسوة والفظائع . هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية ، كان يحدد مواقف الإيديولوجية الليبرالية تجاه دور وشكل ومعنى الدولة . فما كينتوش ، وباين ، وجودوين ، وبانتام مثلاً اعترضوا ، على ضوئه ، ضد النظرية القائلة بإقامة السلطة السياسية في تقسيم لها . ولكن بورك ، وهو يحمل مفهوماً آخر في الطبيعة الإنسانية ، برر هذه النظرية لأن الطبيعة هي « في الأساس » ، معقدة ومتعددة الوجوه ، وكل دستور سياسي يجب أن يكون مقدماً كي يأتي نموذجاً لتعقدها .

استقت الحركة النفعية ، كشكل آخر من أشكال الليبرالية ، هي الأخرى ، فلسفتها وانظمتها من مفهوم مجرد في الطبيعة الانسانية ، تقف عنده التجربة

ويحمد أمامه التحليل التجريبي . لقد رأت في الانانية ومحبة الذات الخصائص الأولى التي تميز الطبيعة الانسانية ، ومن هذه القاعدة ارادت استنباط قوانين تعترف بأفانية الفرد وتعتمد عليها في إنماء مصلحة المجتمع ككل . عتبر بانتام عن ذلك بقوله : « ان الطبيعة الانسانية وضعت الانسان في قبضة سيدين كاملي السيادة هما اللذة والألم . فإليها وحدهما يجب ان نرجع في الكشف عما يجب ان نفعله أو ما سوف نفعله . فهما يتحكمان بجميع ما نفعل ، ويجمع ما نفكر ، وأي جهد نقوم به في نفوذ هذه السيادة عن عاقبة يؤدي فقط الى التدليل والتأكيد عليها » . يعترف مبدأ النفعية بهذه السيادة ويتبنّاها كأساس لمذهبها الفلسفي الذي يريد انهاء السعادة عن طريق العقل والقانون ، أما المذاهب التي تنكره فتتمثل الارجال والعجز وليس الحكمة والعقل ، وتسير في الظلام وليس في النور . من هذا ، تتدرج النفعية الى مبدأ يؤكد ان السعادة الكبرى لأكبر عدد هي مقياس الحق والباطل . وهناك مبدأ آخر من الطبيعة ذاتها يعتبر أن مصلحة المجتمع هي مجموعة منافع الافراد الذين يتكوّن منهم . أراد بانتام ان يكون واقعياً ، فاخر بواقعيته وانتقد بشدة اولئك « المفكرين العاطفيين » ، ولكنه انتهى حيث انتهوا . وهكذا نجد سير هنري ماين يقول فيه وفي هوبز بأن « التاريخ لم يرَ عباقرة طلقوا التاريخ طلاقاً تاماً مثلها » . بالغ فلاسفة اليونان وفلاسفة القرن الثامن عشر جداً في التأكيد على قيمة ، وفعالية ، وأولوية العقل ، ولكن النفعيين لم يختلفوا عنهم في بساطة المفهوم ، عندما حولوا جميع مقاصد وميول الانسان الى المنفعة الشخصية ، وآمنوا ان الاعتماد على حرية عمل المنفعة تلك يقود الانسان الى السعادة ، والمجتمع الى الوحدة والاستقرار .

*

إن نحن نظرنا الآن الى الماركسية لرأينا فيها خاصة مماثلة . كانت دراسة مفهوم الطبيعة الانسانية فيها موضوع كتب عديدة ، أذكر منها على سبيل

التمثيل ، كتب فينابل وبوبر وكاندليل . نجد ان هناك مفهوماً أساسياً في الطبيعة الانسانية تنطلق منه الايدولوجية في بناء ذاتها . انها طبيعة تاريخية لأن تجربة الانسان محدودة بشكل تام بالاوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بحياته . لهذا كان ادراك وضع او طور الطبيعة الانسانية الحالي يعني ادراك القوى الانسانية التي تؤثر فيها وتحددها في النظام الرأسمالي . فالانسان يحول الطبيعة بالعمل ، وبتحويل الطبيعة يحول الانسان ذاته . أكد ماركس ، في جداله مع برودون ، ان التاريخ هو ، في الاساس ، تحويل مستمر للطبيعة الانسانية .

يعتبر المفهوم الشيوعي الحالي الانسان مجرداً من الخصائص الفطرية . فهو انسان « فارغ » لا يتميز بصفات او ميول او عواطف ، اهواء أو مقاصد أو مصادر نشاط ذاتية . العوامل الخارجية هي وحدها التي تحدد كيانه ومعناه . فقادة السوفيات يؤمنون بأن الانسان الجديد في ظل النظام الشيوعي سيبنى خصائص وقيماً جديدة ، وعواطف تقتلع منه الاهواء الفردية والاثانية ، فيحيا في سبيل المجتمع فقط . هوذا الهدف الاساسي الذي يتبناه الشيوعيون للمستقبل ، وإن كانوا من ناحية عملية يقرون بأن من يسلك الطريق الشيوعي ، هم افراد الحزب فقط .

ونرى ، من جهة أخرى أن الماركسية تنطوي على مفهوم آخر للطبيعة الانسانية ، يقدمها كشيء ثابت ، صالح ، خَيْر ، عقلائي في ذاته ، تشوّهه أوضاع اجتماعية اقتصادية منحرفة وشاذة . نجد الماركسية على هذا الصعيد تتكلم عن خصائص الطبيعة الانسانية ، وتُرجع أي انحراف تراه فيها الى رواسب بورجوازية أو الى تأثيرات رأسمالية خارجية . فهي تقول بأن الاشتراكية تبدأ من مفهوم في جوهر الانسان ، وبأن دراسة الاقتصاد والمجتمع يجب أن تساعد فقط على ادراك الاسباب التي شلت حيوية الفرد ، وتفسر كيف أنه أصبح غريباً عن ذاته وقواه . فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ماركس ، ولا يمكن

أن 'تستوحى من شكل مدين يعتبر عن الطبيعة الانسانية بشكل مطلق ، كما نراها في النظام الرأسمالي مثلاً ، لأن هدفنا يجب أن يكون معرفة ما هو صالح للإنسان ، ثم يتابع فيقول : « كي نعرف ما هو مفيد للكلب يجب أن ندرس طبيعة الكلب » . ليس بمقدور الطبيعة تلك أن 'تستوحى من مبدأ النفعية . فملئ كل من ينتقد العلاقات أو الحركة أو الأعمال الانسانية باسم مبدأ النفعية أن يركز اهتمامه أولاً على الطبيعة الانسانية من ناحية عامة ، ومن ثم على الطبيعة الانسانية كما تتحول في كل دور تاريخي . يختصر بانتظام الأمر بشكل صافح ، فيعتبر التاجر الحديث ، وخصوصاً التاجر الانكليزي ، كنموذج طبيعي للإنسان .

اننا نرى من وراء هذا المفهوم في الانسان ، كما يظهر في المجتمع اللاطبعي الذي يتحرر من كل خصام وعداء ومن الدولة فيجتمع بحرية تامة ، أن ماركس اعتبر أن الطبيعة الانسانية هي في ذاتها طبيعة خير ، ستؤكد معناها عندما تحقق حريتها من القيود والنظم الاقتصادية التي تمسخه .

لا شك أن ماركس أكد بشكل فعال على اعتماد الطبيعة الانسانية على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بها ، ولكنه مما لا شك فيه أيضاً أنه قال ، على الأقل ظناً ، بطبيعة انسانية معينة . ان تركيز اهتمامه بشكل رئيسي على القيود والحدود التي فرضتها الأوضاع الاقتصادية على الانسان جعلته يفترض ، كما يظهر ، وبشكل يماثل موقف القرن الثامن عشر الذي هزأ منه ، بأن الطبيعة الانسانية ذاتها ستوفر ، عند زوال هذه القيود والحدود ، القوى الكافية لبناء مجتمع انساني جديد ، بشكل سهل وسريع . رأى كثيرون من النقدة ، من سوريل الى فروم ، الرأي ذاته . لهذا أهمل ماركس ، كما يبدو ، امكان قيام ثورة بروتيتارية تقتصر على الهدم ، بدون أن تقود آلياً الى خلق قوى انتاجية واجتماعية جديدة .

ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، لم يكن ماركس جليلاً واضحاً حول

العلاقة التي تربط بين الناحيتين ، الطبيعة الانسانية والأوضاع الاجتماعية .
الاهام ذلك دفع البعض الى القول مع بيجو بأن ليس هناك في المفهوم الماركسي
قانون عام ، يمكن افتراضه بشكل نظري بالرجوع الى الطبيعة الانسانية .

يعيد هذا النوع من الغموض ذاته في كل ايدولوجية . الليبرالية مثلاً ترى أن
ميل الطبيعة الانسانية الأساسي هو المساواة ، ولكنها من ناحية أخرى
تعتزف ، على طريقة هيجل ، بأن التفاوت المادي بين الناس يرجع الى خصائص
الطبيعة الانسانية . الازدواج واضح مثلاً في وثيقة اعلان حقوق الانسان عام
١٧٨٩ ، التي تعلن في مادتها الأولى مبدأ المساواة المطلقة ، ولكنها لا تلبث أن
تعلن مباشرة في المادة الثانية حق الملكية بين الحقوق الطبيعية فتؤكد أن كل
دولة يجب أن ترعاه وتحميها .

لا يقتصر هذا الموقف على الماركسية فقط بل يشمل جميع المذاهب
الاشتراكية ، التي تنشأ بشق ألوانها على مفهوم في الانسان يعتبر ان الانسان
كائن تام العقلانية يحتاج فقط ، كما يلاحظ كوستلر ، الى المناشير والكتب
والحجة المنطقية كي يقتنع بالحقيقة ، ويعترف بالواقع ، ويرى ان تقوم
مصلحته ، ويعمل بروحي ذلك . أما اللاوعي ، وعالم الاحلام ، والعوامل
ال عاطفية ، والغدد المختلفة التي تؤثر على الفكر والعقل ، والفرائز وفي طبيعتها
الفريزة الجنسية الخ ... فكلها « اي تسعون بالمائة من الانسان » بقيت
خارج هذا المفهوم ، وكأنها غير موجودة .

أما المسيحية فكانت ترى في فروعها المتعددة ، من الكنيسة الكاثوليكية
الى البروتستانتية ، وخصوصاً في الكالفينية ، أن الطبيعة الانسانية طبيعة
فسادة ، والانسان عاجز تماماً عن تحقيق خلاصه بالاعتماد على قواه وفضائله
الخاصة . فالخلاص يحتاج دائماً الى نعمة الله لأن الخطيئة الاولى أفسدت الطبيعة
الانسانية . الكنيسة الكاثوليكية تختلف في ذلك بعض الشيء ؛ إنها ترى
أن الطبيعة الانسانية ، وان كانت الخطيئة قد أفسدتها ، تكافح في سبيل

الخير ، وأن الانسان حر بأن يصنع الخير ، وأن اعمال الانسان ذات قيمة في خلاصه ، وبإمكانه ان يجد خلاصه في الكنيسة وأسرارها المقدسة . ولكنها كانت من جهة اخرى ترفض باستمرار ان ترى في الانسان قدرة على تخليص نفسه بنفسه .

نظرت جميع المذاهب المسيحية ، في الواقع ، الى الطبيعة الانسانية نظرة شر ، ولقنت الناس بأن الانسان يولد فاسداً فساداً كلياً . لا نجد هذه العقيدة الآن قبولاً خاصاً في الأوساط الدينية الليبرالية ، ولكنها كانت دائماً نقطة الانطلاق في المسيحية وتفرعاتها الاساسية .

ان المشكلة الاولى التي حاولت البروتستانتية مواجهتها في عقيدتها حول الخلاص ، وهي العقيدة التي كانت السبب المباشر لظهورها ، كانت تدور حول مفهوم الطبيعة الانسانية في المسيحية وتنازعها . فالخطيئة الأولى قضت على جميع الناس بحياة عذاب في جهنم ، والطبيعة الانسانية هي طبيعة شر وضعف . فكيف إذن يستطيع المسيحي ان يتال الخلود والخلاص في الحياة الاخرى مع الاستقرار الوجداني وراحة الضمير في هذه الحياة ؟.. كان الهدف الاول للبروتستانتية التوفيق بين هذا المفهوم للطبيعة الانسانية وبين عقيدة الخلاص .

رأت الكالفينية أن طبيعة الانسان طبيعة كلية الانحراف والفساد ، فاعتبرت ان كل محاولة ميتافيزيقية هي محاولة عابثة ، ومضيعة للجهد لأن الحقيقة ستكون دائماً محجوبة عنا . تلك المحاولات الميتافيزيقية هي في الواقع صفاقة وعلامة تمرد ضد الله في سبيل ما احتفظ به الله ذاته . ارجع بعض المفكرين الى هذا المفهوم الكالفيني في الطبيعة الانسانية ، فقدان التفكير الميتافيزيقي في انكلترا حيث بقيت الفلسفة على صلة وثيقة بالواقع الحي ، وسيادته في المانيا حيث « طلقت الفلسفة » ، بتعبير شلر ، الحياة الواقعية . كان المفهوم ذاك وراء جميع تراكيب ونظم ومظاهر الحضارة المسيحية .

ان اتخاذ المفهوم ذاك صورة اخرى معينة في النازية والفاشية حدد ، الى حد كبير ، الدنيا التي بشرت بها وأرادت إعادتها . حملت الثورة الفرنسية للعصر الحديث مبدأي القومية والميرالية ، فكان القرن التاسع عشر كله محاولة توفيق بينهما . اما الشيوعية فقد اعتمدت المثل التي حملتها الايديولوجية الليبرالية ، فكان عليها ان تقدم مفهوماً عن الطبيعة الانسانية يعتبرها خيراً في ذاتها . أما النازية والفاشية فقد اعتمدتا مبدأ الامة والجنس ، فكان عليها ان تنكرا فكرة حقوق الفرد الطبيعية ، والايمان بأن الأفراد متساوون ، وبالتالي الثقة بقدرة كل فرد على المساهمة في الحياة السياسية العامة أو بقدرة الانسانية على تحقيق الوحدة والاخاء .

نشأت الشيوعية والليبرالية على تفاؤل تام وآمنتا بفضيلة الطبيعة الانسانية وفي امكان الكمال في هذه الطبيعة . لهذا نرى الأولى تتطلع الى مجتمع دون دولة ، والثانية الى حركة من التكامل الدائم ومن الوحدة التلقائية المعقوبة بين أفراد وفئات المجتمع الواحد . ولكن الفاشية والنازية ترفضان هذا التفاؤل . فالمجتمع يبرز في عناصر عاطفية لاعقلانية ، وحقيقته تتركز في الاوصار الشمورية البدائية التي تربط جماعات الأفراد والتي لا يمكن تغييرها عن طريق العقل . المجتمع لغز من ألغاز الطبيعة يكشف عن نفسه بأشكال رمزية فقط ، وبكلمات مشحونة بالقوى العاطفية ، بأساطير ، بأعمال جماعية ، بشخصية قائد أو زعيم ، والتاريخ ، كالانسان ، لا ينطوي على أية طبيعة عقلانية . لهذا ، كان العنف طريقاً في تنظيم المجتمع واعطاء شكل للتاريخ .

*

تجب الملاحظة هنا أن الطبيعة الانسانية في ذاتها هي ، في الواقع ، مجرد من المجرّدات ، لأنها تنشأ دائماً وأبداً في وضع تاريخي اجتماعي معين ، ليس باستطاعتها أن تنفصل عنه . فكل محاولة في اعطاء هذه الطبيعة مفهوماً مطلقاً تكون محاولة غير علمية لأنها تخرج عن التجربة التاريخية الاجتماعية لهذا ،

كانت كل إيديولوجية انقلابية ، وفي طليعتها الماركسية « العلمية » ، تنطلق من مبدأ لاعلمي ، تفترضه ولا تبرهن عليه . لا شك أنه من الممكن تحديد الطبيعة الانسانية تحديداً فيزيولوجياً مادياً ، ولكن هكذا تحديد يحدث على الصعيد الحيواني لا على الصعيد الانساني . ان كل تحديد انساني لها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار التجربة التاريخية الاجتماعية التي لا تنفصل عنها ؛ ولكن بما أن أشكالها تختلف اختلافاً كبيراً ، وبما أن جميع الخصائص التي تتميز بها في تلك التجربة هي بالتالي خصائص نسبية ، كان من الصعب جداً ان لم يكن من المستحيل ، اعطاؤها هذا التحديد الانساني العام .

يميل الانسان دائماً الى الكشف عن حقيقة الوجود الذي يحيط به ، وهذه خاصة رافقته في جميع أدوار تاريخه الطويل . وهي ليست ، كما يقول البعض ، عنصراً أساسياً من العناصر التي تتركب الطبيعة الانسانية منها أو تتميز بها ، كما أنها ليست نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، بل هي نتيجة تفاعل بين هذه الخصائص وبين الوضع الانساني . ذاك التفاعل هو ، في الواقع ، السبب الذي تنبع تلك الخاصة منه ؛ لهذا ، كانت ملازمتها لتاريخ الانسان لا تعني أنها إحدى خصائص الطبيعة الانسانية ، بل نتيجة التفاعل الدائم . هذا يعني أن خصائص الانسان تنبع من وضعه ككل في دور حضاري معين . ان النظام الاجتماعي الثقافي قد لا يخلق الميول الأساسية في الطبيعة الانسانية ، ولكنه يحدد الأشكال التي تتخذها في التعبير عن ذاتها .

الطبيعة الانسانية طبيعة مرنة تأبى أي مفهوم مطلق - كالمفهوم المتفائل الذي يرى أن الطبيعة الانسانية طبيعة صالحة ، أو المفهوم المثائم الذي يرى أن الطبيعة الانسانية هي سيئة في ذاتها . الطبيعة الانسانية ، كما لاحظ أرسطو منذ قرون طويلة ، هي ضيعة حيادية . فشاعرنا وغرائزنا الطبيعية ليست خيرة أو شريرة في ذاتها .

الخصائص التي أعطاها فلاسفة الأيديولوجية الليبرالية للطبيعة الانسانية

والتي تبعم فيها الفكر الثوري الحديث ، ما عدا الفكر النازي والفاشي ، هي خصائص أعطيت لها قبلياً وليس تجريبياً . لقد آمنوا بشكل أو بآخر بأن الانسان يحن بطبيعته الى العدالة والجمال والسعادة والخير والفضيلة ، وبأنه بالامكان تحقيق كل ما يصبو اليه ان استطاع أن يكون حراً . أما الطريق الى الحرية فقد انفتح بفتح الحضارة . فهو الطريق الذي أدى الى الكشف عن اسرار الكون الطبيعي ، وهو قوة العقل الانساني في ترتيب وتنظيم وقائع واحداث ومظاهر التجربة الانسانية بشكل يكشف عن منطقها .

لقد كان من الطبيعي لمفهوم من هذا النوع عن الطبيعة الانسانية أن ينتهي في فلسفة اجتماعية سياسية كالايبيرالية . فنحن نجد ، في الواقع ، أن الذين يعترفون ، كهوبز بوجود غرائز أو ميول هدامة في الانسان، يميلون الى أشكال سياسية أو توتقراطية ؛ ففي سلطة الملك أو الدولة أو الحزب المخلقة يجد هذا المفهوم قاعدة النظام الاجتماعي . رسم هوبز مثلاً صورة زمانية من مفهوم تشاؤمي في الطبيعة الانسانية ، ورأى لوثر فيه صورة دينية ؛ ولكننا نجد ، عند الاثنين ، أن الميول الانسانية هي ميول فوضوية غير منظمة لا تعرف أية ضوابط باطنية في التعبير عن ذاتها . لهذا نرى أن كلاهما يبشر بمذهب سياسي يعتبر عمل الدولة الأول يرتكز في حفظ النظام عن طريق الضغط والقوة . أما الذين وضعوا ثقمتهم في حكم ذاتي وأشكال برلمانية ديمقراطية للتعبير السياسي ، فقد آمنوا بالفرد وبقدرته على حكم ذاته بذاته ، ورأوا في الانسان كائنات عقلانياً واهلوا القوى العاطفية والغريزية التي تتحكم به . اصبح هكذا مفهوم لاغياً بشكل تام في القرن العشرين . فقد اظهرت الفلسفة الاجتماعية مع السيكلولوجيا الفرويدية والسيكلولوجيا الديناميكية والسيكلولوجيا السلوكية اللغو الذي ينطوي عليه بوضوح تام . في جو التفاؤل الذي ساد المفهوم الليبرالي لم يفكر احد « بإمكانيات » الطبيعة الانسانية التي تتكشف لنا على الأخص في القرن العشرين ، حيث اصبح بإمكان الانسان ان يهدم الحياة ويضع نهاية للجلس البشري والتاريخ بما اختارعه من وسائل تدمير ، وحيث اصبح من المشكوك

فيه وجود اية قوانين طبيعية . أمسى إنسان القرن العشرين يرى ، في الواقع ، ان التاريخ والطبيعة اصبحا غريبين عن جوهر الانسان .

يمكن التقرير الآن بأن مفهوم الطبيعة الانسانية يعتمد على الطابع العام الذي يميز الوضع التاريخي الناشئ فيه . فلان كان مليئاً بالامكانيات الجديدة ، كما كان الحال في القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر ، كان المفهوم متفائلاً بالانسان يؤكد عقلانيته وصلاحه . ولكن ان كان يبشر بالآزمات والكوارث ، لا يتكشف عن آفاق جديدة تنبئ بامكانيات وتحولات جديدة مثيرة ، كان المفهوم متشائماً الى حد ما .

هذا لا يعني ابداً ان الصفة الانقلابية تصح على الأول فقط . يذكر مانهايم مثلاً ان الطبقات العليا والأحزاب المحافظة تميل الى اعتبار الانسان كائناً فاسداً في طبيعته ، وان الطبقات السفلى والأحزاب الثورية تميل الى الايمان بأنه كائن عاقل ، اجتماعي ، صالح ، شريف . يعجز تعريف كهذا ، وان كان ينطوي على سهم كبير من الحق ، عن اعطاء تفسير كامل للمظاهر المحافظة والثورية في التاريخ . فهناك حركات انقلابية عديدة من المسيحية والبوذية الى الفاشية والنازية آمنت بأن الطبيعة الانسانية غير عاقلة وغير فاضلة .

تبشر الابدولوجية الانقلابية دائماً بمفهوم جديد عن الطبيعة الانسانية يتخذ شكلاً من اثنين : فإما ان يعلن عن خصائص تنطوي الطبيعة عليها وتناقض النظم المتبعة ، وإما ان يعلن عن طبيعة انسانية مرنة متغيرة تأخذ شكلها من الأوضاع السائدة التي ان كانت فاضلة صالحة كانت الطبيعة الانسانية صالحة فاضلة ، وان كانت فاسدة كانت الطبيعة سيئة فاسدة . يبدأ الأول من الطبيعة الانسانية فيحاول تصحيح الخارج بالنسبة لها ، ويبدأ الثاني بالخارج ويحاول تصحيحه بما يساعدها في النمو في وجهة معينة . فمن افلاطون الى الماركسية نرى ان الطبيعة الانسانية لا تنطوي على اي شيء يعتبر ان هناك في طبيعة الانسان ميلاً يجعله انانياً ، طماعاً الخ ... او ما يحول دون قضيعة

ايدولوجياً موضوعياً . ان تجارب الكثير من الأديان التي استطاعت أن تقيم مجتمعات جديدة برهان كافٍ للتدليل على ان التشاؤم لا ينطوي على موقف سلبي ، وانه يستطيع ان يشكل أساساً لأعمق الوان الكفاح الروحي . ان ظهور حركات انقلابية حديثة من هذا النوع ، كالحركة النقابية والحركة النازية، برهان على ذلك .

لا تركز فعالية الايدولوجية الانقلابية في طابعها الخاص من تشاؤم او تفاؤل بل في الأوضاع التي ترافقها ، وفي قدرتها على التعبير عن الأوضاع ودمجها في مفهوم انساني عام يفتح صميذاً انسانياً جديداً .

ينشأ كل نظام اجتماعي سياسي في مفهوم معين عن الطبيعة الإنسانية ، وعندما ينهار النظام واطاعه ، فتتكشف متناقضاته ، ينهار المفهوم ذاته . فالمفهوم الاقتصادي للإنسان ككائن اقتصادي ، والذي برز بروز قاعدة للمجتمع الرأسمالي انهار عندما انهار هذا المجتمع .

بشرت المسيحية مثلاً بمفهوم يناقض المفهوم ذاك تماماً فرأت في الإنسان كائناً روحياً ، ونقلت حريته ومساواته الى العالم الآخر . اما مكانه في هذا العالم فكان جزءاً من نظام روحي . ولكن عندما اتسعت الهوة بين عالما والعالم الفيزي حيث تبرز حرية ومساواة الفرد ، وعندما ظهرت قوى جديدة تناقض هاته الميزات الروحية المزعومة في الفرد ، بدأ انهيار المسيحية .

أما العقلانية او الايدولوجية الليبرالية فقد رأت في الإنسان كائناً عقلانياً يستطيع الاعتماد على قواه العقلية في تحقيق كاله ، ويرجع الى عقله في تحديد سلوكه وحركته . ولكن عندما تبين ان التقاليد والنظم الاجتماعية تعطي الفرد شخصية لا شعورية ، وعندما انكشف الأثر الكبير الذي تمارسه المنافع والمصالح في سلوك الفرد ، وعندما بينت العلوم النفسية الدور الأساسي الذي تلعبه النواحي اللاواعية في توجيه سلوك الفرد ، وعندما قامت سلسلة الكوارث والآلام التي أصابت المجتمع في هذا القرن، تبين للملأ ان الإنسان ليس

كاننا عقلانياً، عندئذ بدأ انهيار المفهوم ذاك .

أما الاشتراكية كبداً جديد في طبيعة الانسان فقد ظهرت في القرن الماضي ، وبانهارها أمسى من المستحيل ظهور اي مبدأ جديد في الإنسان الاقتصادي ، ومن غير المنطقي والمقول نشوء مفهوم يقول باستقلال وسيادة الصعيد الاقتصادي . تبرز هنا أزمة الدور الحضاري الحديث . فهي أزمة تبرز في انهيار مفاهيم الغرب القديمة أو في عجزها عن تفسير وتبرير النظم المتبعة . لم يجد الغرب الذي خسر المفاهيم تلك مفاهيم أخرى جديدة تدور حول مفهوم جديد لطبيعة الانسان ، تنبع منه حماسة دينية جديدة تقوده صوب حياة ثانية .

فصل هذا الانهيار الذي أصاب « الانسان الروحي » ، و « الانسان العقلاني » ، و « الانسان الاقتصادي » ، ومن ثم « الانسان العرقي » في الغرب الفرد عن نظامه الاجتماعي وجرد عالمه من المنطق ، فلم يعد بإمكانه ان يفسر أو ان يدرك وجوده كوجود ينشأ في علاقة منطقية منسجمة مع العالم الذي يعيش فيه ، أو ان يلائم بين هذا العالم وبين وجوده الفردي . وهكذا تبين الفرد الغربي ان مكانه في المجتمع اصبح بدون معنى ، بدون سبب ، وبدون منطق . فقد عزل ضمن آلة ضخمة لا يدرك كنهها ، فغابت عنه معانيها ومقاصدها ، وعجز عن ترجيحها بالنسبة لتجربته الشخصية . ان انهيار تلك المفاهيم المتتابة ولّد مجتمعا خسر وحدته ، فأصبح مجموعة من الذرات المنفردة لا تعرف التجاوب الانساني الصحيح .

كان التطرف في النظرة العقلانية التي نشأت عليها الايديولوجية الليبرالية مصدر تفكك وخطر للمجتمع الذي انبثق منها ، وذلك لأن التجارب التي جاءت فيما بعد ، وخصوصاً في القرن العشرين ، تارض هذا المثال في الطبيعة الانسانية . كانت تفاؤل المذاهب الاجتماعية حتى الحرب العالمية الاولى على الأقل في التوصل الى حل سريع لملاقة الفرد مع المجتمع ، وللصراع بين

الطبقات والشعوب ، يتفرع من مفهوم -متطرف في تفاؤله بالطبيعة الإنسانية ، ففشل .

تميز تلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية بأمية رئيسية أساسية جملت كثيرين يرون ، مع نيبهور ، أن جميع مشاكل المجتمع الديمقراطي الحضاري الحديث واسباب انهياره ترجع كلها ، وبالدرجة الاولى ، الى مفهوم خاطيء عن الطبيعة الانسانية .

*

بعد أن رأينا كيف ان الايديولوجية الانقلابية ترجع الى مفهوم معين في الطبيعة الانسانية كفضية اولى تطلق منها ، بقي علينا أن نرى الدور الميتافيزيقي الذي يلعبه الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائية في تلك الايديولوجيات الزمانية المملانية .

ان العصر الحديث هو أولاً عصر التاريخ ، لأن الفكر الانساني ركز ذاته ، لأول مرة ، على خلق الماضي وعلى التجارب أو الاتصال خيالياً وفكرياً بفكر وحياة العصور السابقة والشعوب . نجد هنا فرقاً أساسياً بارزاً ، هذا إن لم نقل الفرق الاساسي البارز ، بين الانسان الحديث وانسان العصور والثقافات الماضية . فالتاريخ يعني للانسان الحديث اكثر بكثير مما كان يعنيه لليونان أو الرومان أو مفكري الهند والصين مثلاً ، حيث نجد ان الزمان أو التاريخ لا يتميز بأي معنى أو قيمة نهائية ، بينما تكون هذه الخاصة اساس مفهوم الانسان الحديث عن الواقع .

كانت معظم الانقلابات التقليدية الكبرى حتى القرن الثامن عشر ترتكز على اساس روحي غيبي . كانت المجتمعات الانسانية منذ ظهورها ، تبني كيانها على مبدأ ميتافيزيقي ماورائي يضع العالم امام الخالق ، والمادة امام الروح . بيد انه الى جانب هذا الطابع الغيبي ، كان الموقف الانقلابي يحث الخطى تجاه

آفاق فلسفية انسانية ، وما لبث ان تحول الى موقف فلسفي سياسي اجتماعي يقتصر على التاريخ .

حاولت جميع الانقلابات الحديثة بناء فلسفة في الحياة واخلاقية جديدة ، تتخذان شكلا انسانياً محضاً ، دون رجوع الى وحي ، أو عجائب ، أو اسرار أو لاهوت أو ميتافيزيق غيبي ؛ فهي انقلابات عبّرت عن شعور بالاكتمال الذاتي ، وهو شعور يتولد من النظام الزماني الذي اقتضت عليه ، ولا يميز العصر الرأسمالي البورجوازي فقط ، كما يقول بعض المفكرين كنتيكتك مثلاً ، بل جميع الايديولوجيات الحديثة . فهي ايديولوجيات وانقلابات لا تعترف بأن الزمان أو التاريخ يتسلم معناه من علاقة تربطه بعالم خالده ، بينما ان العصر الديني الذي تقدمه كان يرى أن معنى التاريخ ليس في حركة زمانية بل في عالم يتجاوزوه ويكمن فوقه ووراءه . ولكن ، على الرغم من هذا الاختلاف بين الانقلابات الزمانية الحديثة وبين الانقلابات الدينية الغيبية السابقة ، فهي تلتقي جميعها في نظرتها الى التاريخ كحركة أو نظام ، ينكشف عن منطق او قصد يبرره . يستطيع الفرد ان ينتقي التاريخ كما انه يستطيع ألا ينتقيه . قد يحدث ايضاً ان الفرد قد يفكر انه ينتقي ضد التاريخ ، ولكنه ينتقيه ، كما يجري عادة في الانقلابات . الايديولوجيات والحركات الانقلابية لا تستطيع ان تخرج عن التاريخ ، بل تجد نفسها جمعاء تلتقي في اعطائه معنى .

أصبح الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائية يسود في الواقع الفكر الديني وليس فقط الفكر الايديولوجي الانقلابي . فهو يسود مثلاً البروتستانتية الليبرالية التي رأى بعض نقدها ان التمايز بين الله والعالم قد زال منها ، وأنت اسم الله أصبح ينطبق على حركة العالم الجبارة .

وصف بارديايف الوجدان المسيحي بأنه وجدان يصعب عليه أن يقبل التاريخ لأن التاريخ يشكل خطيئة في المسيحية ، هذا يعني في الوقت ذاته ان المسيحية رأت في التاريخ معنى عاماً يسوده . فقبل المسيحية كان التاريخ

في الغرب لا ينطوي على معنى . نظر اليونانيون اليه كحركة تدور على ذاتها بدون هدف أو قصد ، ولكن ابتداءً من المسيحية التي نظرت اليه كحركة تَجِدُ معنى في خلاص الانسان ، نواجه تقليداً فلسفياً وثورياً ، يحاول اعطاء التاريخ قصداً انسانياً .

التقت الحركات المسيحية المختلفة جميعها وخصوصاً الألفية منها ، على الرغم من اختلافاتها المتعددة ، في الزعم بأنها تعبر عن رسالة فريدة ، وهي قيادة التاريخ الى نهايته .

الموقف التاريخي هو التقيض الذي يلغي الموقف الديني الغيبي ، لأنه لا يرى سوى أشياء وحقائق مشروطة ، أي محدودة بأوضاع تاريخية متغيرة ، ليس فيها شيء ثابت ، بينما يقف الدين فوق التاريخ ويحول النظر عن الصيرورة التاريخية . « انني لا أحب ما يزول » . هذا جواب ابراهيم وجواب اوجستين ، جواب المسيحية والبوذية والاسلام وكل موقف ديني غيبي ، وهو اليوم ايضاً جواب الرجل التقليدي على اشكال الفكر الحديث الذي ينشأ في التغير والتحول ، فيقف ضد النفسية التقليدية ، كما تقف الصيرورة ضد الكينونة ، والتباين ضد الوحدة ، والحركة ضد التأمل ، والتكنيك ضد الطقوس ، والتجربة ضد الوحي .

سجلت هذه الأشكال النسبية ، انتصارها ، وألفت الموقف الديني الغيبي وطردته من الوجود ، كقوة فعالة تؤثر فيه . قد يجيب البعض بأن النصر كان في النطاق الزماني ، بيد أن جواباً كهذا يتناسى أن النظرة الدينية الغيبية لا تفصل بين الزماني والروحي ، وأن حدودها تشمل الاثنين ولا يمكن لها مختارة ان تقف عند الواحد دون الآخر . تبرز حقيقتها في اعطاء تفسير تام للانسان والعالم ، للحياة والكون ، فلما أن تكون شاملة وإما أن لا تكون . ان فشلها قاد الى انهيار والحلل المجتمع التقليدي ، والى تفجر أشكال الفكر الانقلابي الحديث في مجتمعات أخذت ترد امرها الى اشكال جديدة من المطلق تقتصر

على التاريخ . هذا لا يعني ان الاشكال الايدولوجية الانقلابية الحديثة تؤمن بأن التاريخ لا يكشف عن معنى أخلاقي ، فهي ، في الواقع ، تبدأ من هذه الفرضية ، ولكنها من جهة أخرى تؤمن ، أنها هي وحدها تمبر عن المعنى ذاك . كان الكون قاعدة العالم الكلاسيكي والله قاعدة العالم المسيحي ، وفي العصر الحديث ، أصبحت القاعدة الانسان او التاريخ . أعلن الفكر الانقلابي الحديث بوضوح تام ان قدر الانسانية ليس في التوجه الى السماء ، بل في التقدم على الأرض وفي سبيل هذه الأرض ، برعاية الفكر والعقل ، وأعطى مثالا تاريخيا انسانيا يعارض فيه المثال الديني الغيبي ، وركزه في قاعدة تاريخية تطويرية .

كان هذا الموقف الانقلابي الذي نظر الى التاريخ نظرة تطويرية ، وجمل من الصيرورة الدائمة القوة التي تسوده أهم المواقف الثورية التي بشر بها العصر الحديث ، الذي لم يكن قبل القرن الثامن عشر قد اكتشف التاريخ والمعنى التاريخي ، كحياة تتميز بمجرى خاص بها ؛ فالتاريخ قبل ذلك كان عبارة عن سفر أخبار او ترتيب زمني متقطع . نحن نجسد أول مظاهر هذا الوجه الثوري الجديد في المشادة الأدبية الفلسفية بين دعاة القديم ودعاة الحديث ، والتي كان فيها پارو ، وفونتنيل ، وبوفون ، ينكرون ان يكون الدور الحضاري الكلاسيكي أرقى من الدور الحديث ؛ أما الوجه التطوري فإننا نجده أولاً عند فيكو في كتابه « العلم الجديد » بيد أنه أهمل آنذاك ولمدة طويلة فيما بعد بسبب « الجدة الثورية » ذاتها ، ولم يكشف عنه إلا عندما أصبح الموقف الفكري الثوري روح الفكر الحديث . يبدأ هذا الموقف الذي يعبر عن صيرورة وتطويرية التاريخ يؤكد ذاته ابتداءً من مونتسكيو ، وفولتير ، وجيبون ؛ أما الموقف التطوري التقدمي الذي دمج بين التطورية والتقدمية في موقف واحد ، فإننا نجده أولاً عند تورجو ، وكوندورسه ، وفاريجون ، وهيجل ، وهردر ، وكونت ، وماركس ، ومورجن الخ... فقد عبّر عن ذاته في جميع مجالات العقل الحديث ؛ في الفلسفة ، في السوسيولوجيا ، في الاندروبولوجيا ، في علم انفلك ، في البيولوجيا ، في علم طبقات الأرض الخ...

يصف راسل التحول فيكتب يقول بأن العلم الحديث ابتداءً من جاليلو رأى أن القوانين الطبيعية هي قوانين تبدل وتحول . فهي تحدّد كيف أن بعض الأجسام تتحرك في وجهة معينة في بعض الأوضاع ، وبذلك تسمح بتقدير ما يحدث . ولكنها لا تحدّد أن ما حدث سوف يحدث . اننا نعلم أن الشمس ستشرق لدى طويل « ولكن في النهاية ، فقد تقف الشمس عن الظهور . كان هذا المفهوم مغلّقا على القرون الوسطى التي كانت تستطيع إدراك القوانين الطبيعية فقط عندما تؤكد عودة مستمرة .

انتبه العقل الحديث الى فكرة التقدم أولاً ولكنه ما لبث أن لمس التطور وراءها فكانت ولادة الموقف التاريخي الثوري الجديد . كان ثورياً ليس في ما حمله فقط من مفهوم جديد في ادراك التاريخ ، بل لأنه كان ، منذ ديبية الاول في القرن السابع عشر ، يعمد الى اخراج الدين من قطاع التاريخ والاجتماع . تكن ثورته في العلمانية التي لم تقتصر على تطورية وصيرورة التاريخ ، بل حملت ، المنطق العلمي من قطاع العلوم الطبيعية الى منطقة العلوم الاجتماعية بسرعة كبيرة ، وبذلك طردت الدين من التاريخ والمجتمع وحقت حريتها من التفاسير الضيقة .

هكذا تجاوز هذا الموقف التطوري التقدمي الموقف الجامد الذي تقدمه وهياً له نيوتن وديكارت . كان كلا الموقفين ثورياً على الرغم من ثباتهما في النظر الى حركة التاريخ أو الحياة الباطنية فيه ، التي كانت ديناميكية دائماً التغير في ظل قوانين تطورية عامة في الموقف الاول ، وثابتة تدور على ذاتها في عالم لا يتغير في الموقف الثاني . هذا الفارق الفلسفي نجده أولاً عند لايبنتز الذي خرج عن الاجماع العام في قبول عالم نيوتن وديكارت ، فقدم بدلاً منه عالماً في حركة مستمرة لا تثبت على حال ، بل تتطوي على تكامل مستمر . ساعدت ثورة نيوتن من ناحيتين في بناء التأكيد على التاريخ ، بفصل الكون عن كل ارادة خارجة عنه ، وبما بثته من كبرياء واعتداد ذاتي بالتقدم العلمي . وقادت النيوتنية ، بشكل غير مباشر ، الى طرق اخرى نقضت

وجودها ، وهكذا يمكن القول بأن القرن التاسع عشر نمسا وخرج من القرن الثامن عشر ونقضه في آن واحد .

قد هزأ مفكر كفولتير في قصته « كانديد » من المفهوم التقدمي عند لايبنتز ، ولكنه يلتقي معه في المشاركة بالنظر الى التاريخ كحركة تطويرية . هذا المبدأ الذي يحمل من كل تغير يحدث نتيجة لتغيرات سابقة تتقدمه ، انتقل عن طريق مفكرين من أمثال كَنْت ، ولا بلاس ، وبرفون ، ولامارك ، وموتون ، الى النظام الشمسي والنظام الارضي فأصبح تفسير مظاهرها الحالية يفرض العودة الى الماضي ، الى قوى طبيعية تعمل باستمرار طيلة عصور مديدة . وهكذا ، تحول النظام الشمسي الارضي الثابت الى نظام ديناميكي « أو بكلمة اخرى ، الى نظام تاريخي يتحرك ويتغير . اننا نجد فكرة استمرار التفسير ، وفكرة القوى غير الملحوظة التي تعمل باستمرار على اجراء التغير الدائم أدنى اتجه نظرنا في هذا الدور . أصبحت جميع مظاهر الحياة تخضع في تفسيرها لتلك القاعدة التاريخية ، كما أصبح تفسير أي شيء يعود الى تاريخيته . فمن لامري ، وهولباخ ، وديدرو ، وبابل ، الى هيجل ، وفورباخ ، وماركس ، وبرودون ، وسان سيمون ، وفورييه ، وكونت ، وداروين ، وهكسلي ، وسبنسر الخ... أخرجت فكرة الله والدين الغيبي تماماً من التاريخ ، فأصبح التاريخ ينشأ في ذاته ، والاجتماع مستقلاً في تحولاته ، كلاهما يخضع لقوانينه الخاصة ، وأصبح التاريخ المرجع او المطلق الجديد الذي لا يحتاج الى أي شيء خارج ذاته . وفي هذا الجو ، برز الفكر الانقلابي الحديث بمحاول الكشف عن خصائص المطلق والمعنى الذي ينطوي عليه كما كان العقل التقليدي يحد في الدين وفي الله معنى يعطيه للاجتماع والتاريخ .

أصبح العالم في هذا المبدأ التطوري عالم التغير والتعدد والتباين والتناقض ، لا عالم العناصر الثابتة كما نصوره أتباع نيوتن وديكارت . ففكرة التسايرخ كضرورة كانت محور نصف قرن من الفكر الرومانطيقي قبل داروين وسبنسر ونايلور ومورجن ، ونحن ندين على الأخص للفلسفة الالمانية ، وفي طليعتها

هيجل ، وشوبنهاور ، وفغته ، وشليجل ، بفرضية الفكرة التطورية الاولى وهي ان الكينونة هي الصيرورة ، وان الجلود خيال او مجرد من المجرّدات . الصيرورة تلك ، إن عنت شيئاً ، فهي تعني ، على الأقل ، تغييراً لا يمكن تحويله الى الطور الذي تقدمه ، وان كان يمكن تفسيره بذلك الطور ، ففي نهاية كل مرحلة من مراحلها ، نجد شيئاً لا يمكن ان نجده في دور سابق من مجرى الصورة تلك . تنبت الزهرة من بذرة ، ولكن هذا لا يعني انها البذرة ذاتها . عبر كوندورسه ، في عرضه التاريخي لتقدم العقل الانساني ، عن هذا المبدأ التاريخي التطوري التقدمي خير تعبير ، عندما حدد هدف دراسته بأنها : « التدليل بالعقل والوقائع على ان الطبيعة الانسانية لم تضع اية حواجز ضد اصلاح الخصائص الانسانية ، وأن تكامل الانسان غير محدود ، وان نمو هذا التكامل يستمر استمرار العالم الذي وضعنا الطبيعة فيه . فالتقدم سيتابع سيره دون شك ، وبسرعة احياناً ، ويبطئ احياناً اخرى ، ولكن دون اي رجوع الى الوراء ، طالما ان الارض باقية في المركز ذاته ، وطالما ان قوانين الكون لا تلتيج اية كارثة للأرض او اية تبدلات تجعل من المستحيل على الانسانية ان تستمر في الحياة » .

يرى بعض المفكرين انه كما اكتشف داروين قانون التطور العضوي ، كذلك اكتشف ماركس قانون النمو الانساني في التاريخ ، أي الواقع البسيط الذي كان محجوباً وراء مواقف ايدولوجية كسيفة ، والذي يوضح « ان الانسان ، قبل ان يستطيع الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين ، يجب أولاً ان يأكل ويشرب ويلبس ويحمّد لنفسه مأوى » . ان اثر ماركس يبرز في « اكتشافه » بأن الناس يجب ان يأكلوا أولاً قبل ان يتمكنوا من التفكير ؛ هوذا ابتذال فكري عرفه الناس دائماً . يظهر ان ماركس اعتمد ، كهيجل وكونت وداروين ، قانوناً تطورياً تاريخياً استطاع ان ينجح سياسياً . لقد نظر الى التاريخ كحركة تتلقل في سلسلة من الأطوار المتأسكة ، كما فعل داروين بالنسبة لأشكال الحياة المتتابة او كما فعل ليّال بالنسبة لطبقات الأرض . ينحصر القانون العلمي

الذي حاول كل من هؤلاء الوصول اليه في استبدال تفسير العالم الجامد بتفسير ديناميكي .

أكدت المسيحية ، وكذلك ايضا الاديان الموحدة الأخرى كاليهودية والاسلام ، قيمة ومعنى التاريخ . ففيها مثلاً نرى أن الصيرورة العالمية لم تكن نظاماً ثابتاً لا يتغير ، تسوده حتمية ضرورية تعيد ذاتها ولا تتغير ، بل دراما إلهية تبدأ بسقوط الانسان ، ثم فدائه ، فخلاصه ؛ لهذا ، رفضت المفهوم اليوناني الدوري منذ ظهورها ، لأن العالم الذي سوف يأتي هو غير العالم السائد . أعلن آباء الكنيسة هذه النظرية وأكدوها بشدة ؛ تكلم اوريجن بلسانهم عندما كتب : « اننا إن قبلنا بتلك النظرية ، أي المفهوم اليوناني الدوري ، لاستطاع آدم رجوعاً وإذن أن يُعيداً » في عالم آخر ، ما فعله في هذا العالم ، فالطوفان يرجع ، وموسى نفسه يقود الشعب ذاته خارج مصر ، ويخون يهوذا سيده ثانية . »

نرى في المسيحية والاسلام أن الإله يتجاوز الحدود المكانية التي كانت تحد الآلهة التقليدية ، فنجد لأول مرة أنه يتجاوز شعبه ولا يموت معه كما كان يحدث للآلهة الأخرى . ولكن « إله » الايديولوجيات الانقلابية الحديثة هو « إله ، زمني ، إله ، تاريخي ، أي أنه يعمل في التاريخ ، وضمن التاريخ ، ونحو مقاصد لا تتجاوز التاريخ . »

أما من ناحية أخرى فإننا لا نجد أي أثر في المفهوم المسيحي لفكرة التطور ، أو أي مكان للنمو والتقدم ، كما نرى في الايديولوجيات الحديثة . خلق العالم في ستة أيام ، ومنذ ذلك الوقت احتوى على جميع الاشياء والعناصر واشكال الحياة الموجودة حالياً ، وهو عالم ، إن تعرف على تغيراته تغير الى حالة اسوأ . فهو مفهوم لا يعرف التقدم والتطور والتحول الصحيح ، كما يحاول بعض علماء اللاهوت الآن ان يزعم . آمنت المسيحية في جميع اشكالها ان مزيجاً هائلاً من الكوارث رافق سقوط الانسان ، وان معنى التاريخ وتحوله يرتبطان بعنصر

خارج عن الانسان ، وهو تدخل الله في التاريخ بغية تصحيح اوضاعه وانحرافاتة . اما في الايديولوجيات الانتقالية الحديثة فان التاريخ لا يرجع الى اية قوة خارجية ، ولا يحتاج لأية قوة من هذا النوع ، في تصحيح اوضاعه ، لأنه هو الحقيقة الاولى والاخيرة ، وهو الذي يضمن بحركته الخاصة تصحيح اوضاعه .

الضمون الكلي في الأيديولوجية الإنعلاكية

صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الانتقالية

المضمون الكلي^(١) في الايديولوجية الانتقالية يعني ان الحركة الانتقالية تمتد الى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الانساني ، وتفرض عليها صورتها الخاصة . وهي لا تقتصر على الصعيد الذي تنشأ فيه السياسة بشكل تقليدي ، بل تمتد الى الفن والصناعة والعلم والفكر والأدب والأخلاق والزراعة والتربية والعائلة والدين وأسباب التسلية . كل العناصر التي تتركب منها المناحي الانسانية تخضع للايديولوجية الانتقالية . فشرط سينائي ، او سيمفونيا ، او رسم ، او تمثال ، او نظرية سياسية ، بيولوجية ، او طبيعية الخ ... تتخذ معنى ثورياً لا يقل عن المعنى الذي يبرز في اي عمل سياسي . هذا الطابع الكلي يعني ان الايديولوجية الانتقالية تشمل مجتمعا ككل ، تمتد بشكل لا محدود الى جميع

Totalitarianism - ١

مظاهر الحياة . فكل ما يحدث في المجتمع يحدث ضمن الايديولوجية ، فلا يخرج شيء عنها او يبقى شيء خارجها . تتخذ كل حادثة ، كل عمل ، كل فكر ، كل مسلك ، كل نظام وكل عنصر من عناصر الحياة ، مهما كان بعيداً وقليل الأهمية ، مكاناً في الإطار العام الذي تولده الايديولوجية .

تتميز الايديولوجية الانقلابية المتكاملة دائماً بطبيعة كلية تجعل حدودها المجتمع كله ، بل العالم بأسره ، وتندمج مع الحياة ، امتداد التاريخ معها ، الى كل شيء ، تدخل الى كل عنصر من عناصر الحياة وتتغلغل الى كل الوقائع تحاول بلورتها جميعها في مفهومها الكلي . في هذا الامتداد الكلي ، تنقض الايديولوجية أي مقياس موضوعي لا ينسجم مع منطقها في الاجتماع او التاريخ ، في الاخلاق او السياسة ، في الفكر او العلم ، في الفن او السلوك الانساني . يُصبح كل شيء في خدمتها ، وكل شيء يبرر ذاته بها . فالاقتصاد والتربية ، والدولة ، والجيش ، الفن والفلسفة ، العلوم والفكر ، التاريخ والقانون ، العدالة والفضيلة ، المهن والحرف وطرق السلوك الخ ... كلها تُصبح تعابير عن الايديولوجية الانقلابية .

يتميز هذا المضمون الكلي بخاصتين اساسيتين تسودانه سيادة تامة . ففي الخارج نراه يتميز باستثنائية واضحة ، تتجه ضد كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية ؛ ونرى في الداخل انه يتميز بامتداد او احاطة شاملة للمجتمع ككل ، فيحاول ان يبلور جميع عناصره في صورة الايديولوجية .

فليس هناك من قضايا خاصة في المجتمع الانقلابي الذي تسوده ايديولوجية انقلابية . تصبح جميع لمساائل في رقابة ورعاية السلطة الانقلابية . فالفرد الحر المستقل لا وجود له ، لأن اشكال الولاء الفردي تنبع كلها من الايديولوجية وترجع اليها . فملي الفرد ألا يدل على اي تناقض في افكاره ومشاعره ، لأن اي تناقض من هذا النوع لا يمكن السكوت عنه في المجتمع الانقلابي . لهذا ، نرى دائماً ان الايديولوجية الانقلابية تحاول باستمرار ان تمنع بروز اي ولاء او

اعتبارات سياسية اخلاقية تحد او تعمّر الولاء الاساسي المطلق لها .

على سلوك الفرد ان يكون دائماً منجماً معها ، والايديولوجية تترجم وقفّر باستمرار وقائع الحياة وتطوراتها بشكل يعبر دائماً عن منطقها .

ان جوهر الايديولوجية الانقلابية هو نزوعها لأن تكون كلية ، اي أنها تريد ان تكون واحداً مع المجتمع ، وان تصبح مقاصدها مقاصد المجتمع ، وان تحول دون المجتمع ودون تبين اية مقاصد خارجة عن مقاصدها . فهي ترفض لذلك اي استقلال للفرد واهدافه الخاصة ، ولوجدانه ومسؤوليته الأخلاقية الفردية ، كما انها ترفض ايضاً ان يكون لأية منظمة او هيئة اية سياسة او غاية او موقف لا ينبع منها . ولكي تحقق المضمون الكلي ، تنشئ دوماً الدولة الانقلابية التي تتولى امر ذلك بالاعتماد على السلطة والعنف .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية أن تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لأن الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ولنظامها السياسي . فكتابات الماركسيين مثلاً تؤكد ان مناقشة اية مشكلة علمية يجب ان تقوم على المبدأ اللينيني الماركسي في طبيعة العلم ، وان جميع الذين يساهمون في الموضوع يجب أن يعالجوه على ضوء المنهج اللينيني الماركسي ، وهو الاساس العلمي الوحيد لمعرفة العالم الموضوعي ؛ وكتابات النازيين تؤكد ان الابحاث والتجارب العلمية يجب ان تخضع للمبدأ الآري والتفسير العرقي للتاريخ ؛ والكتابات الكاثوليكية تقول ان العلم جزء من اللاهوت الكاثوليكي ، يخضع للعقيدة الكاثوليكية ويجب ألا يخرج عنها .

هذا النزوع الى التغفل في كل شيء لا يستثني أي قطاع ابدأ . كتب وولف ، في نقاشه لهذه الخاصة ، أن الايديولوجية الانقلابية تتغفل في مظاهر الحياة كما تتغفل الماء في المستنقع . عندما أراد بعض الكنديين ان يأخذوا زوجاتهم الروسيات معهم وُمنعوا من ذلك ، قال لهم فيشنكي : « على النساء الروسيات أن يلدوا الاولاد السوفييات ، لا أولاد الكندية » . تصبح منافع الايديولوجية الانقلابية ممثلة في دولتها الانقلابية فوق كل شيء . هذا

يعني ان الفرد يجب ان يجعل مصلحتها مصلحته الخاصة في جميع مسالكه واماله ، لأنها تحاول خلق طبيعة الانسان وطبيعة المجتمع من جديد .

تميش الايديولوجية الانقلابية في شوق ملح الى تحقيق ما يمكن تسميته باجماع عام واحد يعبر عن ذاته بارادة أو عقلية واحدة . ان الانشغال بتحقيق الاجماع الارادي ذاك يشكل ، في الواقع ، نوعاً من الاستبداد النفسي الذي يسودها . يبرز أقرب مثال على ذلك في الايديولوجية الصينية الشيوعية ، حيث نرى جهداً جباراً في حمل الايديولوجية الى كل فرد من افراد المجتمع ، وفي جعل جميع المواطنين يعبرون ما أمكنهم ، جهراً وعلانية ، عن اجماعهم الارادي الايديولوجي .

في المضمون الكلي ، يخسر القضاء استقلاله ، ويخضع لسياسة الايديولوجية الانقلابية ، ويصبح أداة في يدها ، فتتحول مهمة الذين يعملون في ادارة العدالة والقضاء الى تحقيق كل قصد من مقاصد الدولة ، والامراف على تنفيذ كل كلمة من كلماتها . وهي تسود ايضاً وسائل الدعاية والتثقيف العام سيادة شبه تامة ، ويمسي نظام التعليم والتربية كله يأتمر بأمرها ، كما يصبح الفرق بين الدعاية وبين التعليم مبهماً غامضاً ، هذا إذا لم نقل بأنه يزول . فمن المدرسة الابتدائية حتى الجامعة ، يجب على النظام التعليمي ان يعبر عن التثقيف الايديولوجي فيحققه بالشكل الذي تخطه الدولة الانقلابية .

ففي ضبطها لنظم التربية والتعليم ، تستلني الايديولوجية من جهاز التثقيف العام بما فيه من أدب وفن وفلسفة ، كل ما لا يلتئم أو لا يلسجم مع فلسفتها من الثقافة التي تقدمتها . ان اوراق الكتب ، وهي ظاهرة تلازم جميع الايديولوجيات في انتصارها ، لا تجد تفسيرها في حقد او لامبالاة ضد الفلسفة أو الفن ، كما حاول كثيرون من المفكرين ترجمة الاسباب التي حدثت بالنازيين الى صنع ذلك . ان انعكس هو الصحيح ، فالايديولوجيات تحرق الكتب لأنها تهتم بها اهتماماً بالغاً . تلك الظاهرة لا تدل فقط على ميل الايديولوجية الى

استثناء كل شيء يعارضها ، فتأبى ان ترى شيئاً يخرج عن طبيعتها ينشأ في دنياها ، بل يدل ايضاً على نزوعها الى قطع كل علاقة او صلة مع الماضي وتراثه وخصوصاً الثقافي الفكري . يمثل احراق الكتب عملاً رمزياً في الوقت ذاته ، يرمز الى خروج الابدولوجية من التاريخ ، والغائه كما هو ، وبناء التاريخ كما سيكون او كما يجب أن يكون .

فكما ان وسائل وزارة الانباء والدعاية أو الثقافة لا تعتمد لنقل الانباء أو الثقافة الصرفة ، بل لنشر وغرس وسيادة الابدولوجية الانقلابية ، وكما أن نظم التربية والتعليم هي أولاً لتنشيف المجتمع تثقيفاً ايدولوجياً وانقلابياً ، كذلك ايضاً هي مهمة الفن . فالفن وسيلة اخرى تعتبر بها الابدولوجية عن ذاتها ، لذا فان هدفه ليس الاستمتاع الفني أو الفن لأجل الفن أو الجمال ، بل الفن في خدمة المذهب الجديد ومن أجله . هدف الفن الانقلابي ليس ثلبيّة حاجة الجماهير ، لأنه في خدمة مقاصد الابدولوجية ؛ وهو لا يتوجه الى الذوق الجماهيري أو ينزل الى مستواه كي يتمكن من توجيهه ، كما انه ليس ذا صلة قوية على الأقل بذوق الأقلية الفكرية الفنية التي تعبر عنه . فما يقبل أو يُشجع رسمياً لا يعني انه يعبر عن ذلك الذوق . يمكن جوهر الفن الانقلابي في ان لا قيمة اساسية لذوق الجماهير او الأقلية في اعطاء الفن قيمته ، لان الدولة الانقلابية لا تبشر بما تستمتع به فنياً بل بما يخدم الابدولوجية ويعبر عنها وان كان ضد حسها الفني .

يصبح التاريخ ايضاً ، كالفلسفة ، سلاحاً للدعاية ، مهمته الأولى تبرير الابدولوجية وسياستها بالرجوع إلى « وقائع » الماضي . كان الماضي دائماً يخضع لمطالب حاضر متغير ، ولكن خضوعه يصبح منظماً وشاملاً في الابدولوجية الانقلابية . القول بأن التاريخ يصبح سلاحاً لا يكفي لإعطاء فكرة واضحة عن وضع التاريخ . فهذا العلم يذوب في الواقع بالابدولوجية ويصبح جزءاً منها ، يدعها ويقوم بمحتمتها . إن أحداثه وأبطاله وقواه واتجاهاته وامتداده

من الماضي إلى المستقبل ، وتغيراته ، ومعانيه الخ ... كل هذه تأخذ مكانها في النموذج الفلسفي أو العقائدي العام الذي تقدمه ؛ فكما يجب على الفن والفلسفة والأدب أن تستوحى وتلث فيها ، هذا أيضاً ما على التاريخ أن يفعله .

الموقف العلمي العادي أمام التاريخ هو موقف متردد ، يستفهم ويتساءل ويحد من الصعوبة تحديد أي شيء بشكل نهائي . ولكن الأيديولوجية الانقلابية لا تعرف هذا التردد ؛ فتفتتها بالمستقبل ، أو صورتها عنه ، تجعلها قاسية في تحديد وبلورة الحاضر والماضي . فكي تجعل الماضي أو الحاضر منسجماً معها ومع المستقبل نراها لا تتردد أمام أي شيء ، تستخدم كل شيء ، من تزوير الوقائع إلى السجن والإعدام ، والقتل الجماعي .

ينطبق المثل ذاته على السوسيولوجيا ، اذ يحاول علماء الاجتماع في وضع عادي غير انقلابي أن يتحروا وقائع الاجتماع بتجرد ، وأن يكشفوا ، بما أمكن من موضوعية ، عن علاقاتها وحقائقها ولسنها ، وأن يروا في النهاية ما يمكنهم عمله بذلك ؛ ولكن الأيديولوجية الانقلابية تعرف ماذا تفعل ، ماذا تريد ، لأنها تنظر إلى ذاتها كفتاح للتاريخ وللمستقبل ؛ فهي لذلك تصنع السوسيولوجيا كما تصنع التاريخ ، تحددها ولا ترقب منها أن تحددها أو تصنعها . انها تصنع السوسيولوجيا بإخراج كل شك أو تساؤل منها . يحاول علماء الاجتماع أو يحبون أن يؤمنوا بأنهم يستقون أفكارهم من وقائع الاجتماع كما حدثت وترابطت وتحولت ، أما الأيديولوجية الانقلابية فتعتبر أنها تنطوي على حقيقة الوقائع النهائية ، لذلك يجب على حركة المجتمع وعلمائه أن تنسجم معها . « فن يسود المستقبل يسود الحاضر ، ومن يسود الحاضر يسود الماضي » .

لا يقتصر الأمر على العلوم الاجتماعية والسياسية أو الفلسفة والفن والأدب ؛ تتخذ العلوم الطبيعية ذاتها طابعاً سياسياً أيديولوجياً ، لأنها تعجز عن أن تكون حيادية كما يفترض فيها .

تعمل الأيديولوجية الانقلابية دائماً على هدم الهياكل والنظم الاقتصادية

الاجتماعية السياسية السائدة أو تحويلها الى خدمة مقاصد جديدة ، وتقرض نموذجاً لمجتمع جديد ، فتعين لكل هيئة أو منظمة أو جمعية أو كتلة أو حركة مهمة أو دوراً تلعبه في تحقيق هذا المجتمع . ان الاستمرار مسموح فقط لتلك التي تستطيع ، بين هذه النظم والهيئات ، أن تأخذ المكان الذي يُعين لها وأن تقوم بواجبها الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي في الواقع دائماً خارج الأفراد الذين يشاركون فيها ، وكى يكيف الفرد معها نفسه يجب أولاً أن يخسر ذاته فيها . ان الذين يشرفون على العلم والفلسفة والفن الخ ... ليسوا اخصائيها وخبراءها أو بعض أعلامها ، بل هم الذين يشكلون القيادة السياسية ؛ والذين يصنعون نهائياً الاتجاهات العلمية الفنية الأدبية الفلسفية هم رجالات الحركة الانقلابية الذين يتكلمون باسمها . « على كتابنا أن يسيرا كالبنيان المرصوص ، وكل من يخرج عن الصف كي يقطف بعض الزهور يسمي خائناً » . هذه الكلمات التي لفظها الانقلابي الروسي قسطنطين سيمونوف ، تمثل تماماً الطابع الكلي في الفكر الانقلابي .

تتجه الايديولوجية الانقلابية ، عادة ، مها كانت محدودة بثقافة أو شعب أو تاريخ معين ، الى العالم ، الى الانسان من ناحية عامة ، لأنها تزعم أنها كشفت عن معنى وضعه أو تاريخه ككل . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية كلها ، لهذا ، كانت الايديولوجيات تكسب ولاء الناس خارج حدودها الخاصة . ولهذا ايضاً كان أتباعها في البلدان الأخرى يعملون بوحى منها أو من بلد وعاصمة الانقلاب . ليس في ذلك خيانة مقصودة بمعناها التقليدي بل موقف عقائدي منسجم مع ذاته . أما الايديولوجية فترى أن كل تدخل من قبلها في شؤون الغير ، يحد تبريراً آلياً ؛ فليس من جريمة أو ذنب أو افتراء في ذلك ، لأن الحركة الانقلابية التي تنبع منها تعمل لخير العالم كله دون استثناء . فطالما أن هناك جماعات

أخرى تمثل مذاهب أخرى فإن وجودها يشكل خطراً دائماً على المذهب الجديد لأنه يركز ، أثناء انقلابيته ، على خلق وإنشاء وجدان انساني جديد من طبيعته ؛ وبما أن مذاهب أخرى تعني وجداناً انسانياً آخر يشوش عملية بنائه ويزعزعها ، كانت كل مذهب خارجي عدواً وخصماً لا تصح مسالته ؛ لذلك كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية تشعر عفوية أن انتصارها لا يتم دون امتدادها الى العالم كله .

تعلن الايديولوجية الانقلابية في امتدادها أيضاً أن ولاء أو حب الفرد لها يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحقد على أعدائها . يؤكد دعايتها على ضرورة الحقد ، وعلى أهمية العنف في انتصارها . لا يقتصر التأكيد على لينين أو ستالين ، على هتلر أو موسوليني في القرن العشرين بل يمتد من افلاطون اليهم ؛ فإن كانت ماجروث قد عنوان كتابه « من لوثر الى هتلر » ، أمسى بالامكان ، من هذه الناحية ، توسيعه وجعله من المسيح الى هتلر .

الى جانب الحقد على الأعداء تنكر الايديولوجية على أتباعها تقليد نماذج أجنبية مغايرة ، وكي تمنح الأمر فإنها تحاول جهداً أن تفصل بين عالمها والعالم الخارجي الذي يتناقض معها . كان بعض هذه الحركات ، في محاولتها فصل المؤمنين بها عن المؤثرات الخارجية ، تقودهم الى هجرة خارج المجتمع ، الى مكان نام يمكن فيه اشادة النمط الوجودي الجديد ، دون تشويش او بلبلة خارجية .

نرى أيضاً ، من افلاطون والمسيحية الى النازية والشيوعية ، ان تبرير العائلة الوحيد هو ان تكون في خدمة الايديولوجية الانقلابية والمصير الجديد . فعلى الأهل ان يفهموا بأن انجاب الأولاد ليس لسعادتهم او سعادة العائلة ، بل لسعادة المجتمع . فالطفل هو مواطن المستقبل ودعامة المذهب ، ويجب ان ينشأ في ظل المذهب ، يعمل منه هدفه الأول ، كما يجب على الحركة الانقلابية ان تتفقه به وتمده لخدمته في المستقبل . تلغي الايديولوجية الانقلابية ما

يسمى بالأخلاقية المزدوجة ، اي تلغي الفاصل بين الحياة الشخصية والحياة العامة . وهي كنتيجة منطقية نراها تدعو الأبناء الى فكريس الآباء ، والصدق ، والزوج ، والأخ ، الى التضحية بالصدق والزوج والأخ في سبيلها .

انها تحاول هدم سلطة الأهل بتسهيل الطلاق ، وبحمل مسؤولية الأولاد ، ولكن ، على الأخص ، بدعوة الابناء الى منح ولائهم لها أولاً وبشكل كلي . القصد من هذه الحرب ضد العائلة هو تمزيق العلاقات الانسانية التي تدمج الفرد بأية وحدة غير الوحدة الجديدة في الايديولوجية الانقلابية . ان العائلة هي من أهم تلك الوحدات او بالأحرى أهمها ، إذ يعطيها الفرد ولاء ومحبة اكثر من أية وحدة أخرى ، ولهذا ، نجد الايديولوجية نفسها مدفوعة بشكل طبيعي الى التركيز على غاصتها وتهديمها .

المضمون الكلي هذا يعتمد الدولة الانقلابية في تحقيقه ، والدولة الانقلابية هي دولة تسود كل شيء ، تنقص جميع نشاطات الانسان وجميع قطاعات المجتمع « جميع مصالح وجميع آمال الشعب ، كي تتمكن من اجراء تحولهم وولادتهم من جديد في الايديولوجية الانقلابية .

*

نستطيع ان نرى الآن وان نستنتج بأن المضمون الكلي الذي ميّز بعض الانقلابات الحديثة لم يكن حديثاً في حقيقته الأساسية « وفي خاصته الأولى ، وهي النزوع الى خلق المجتمع والانسان من جديد على صورة فلسفة حياة جديدة ينبثق منها ، وبالاعتماد على العنف والضغط . ان هذا أمر طبيعي ، لأن هذه الخاصة الأساسية في الايديولوجية الانقلابية لا ترجع الى ارادة أو ارادات فردية ، بل الى اوضاع اجتماعية تفرضه . ولكن بما ان تلك الاوضاع كانت تنشأ دائماً في التاريخ في اتجاهاتها الاساسية وخصائصها الاولى ، فليس من الغريب ان نرى تماثلاً في الايديولوجيات التي تحاول معالجتها او تجاوزها . ولكن من الغريب جداً ان يبرز مفكرون يرون في النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في

التاريخ ، لم تعرفها او تتعرف عليها التجربة التاريخية سابقاً . هذا يعني ، ضمناً على الأقل ، إما أن هذا النظام الكلي يعتمد في نشوئه على ارادة بضعة أفراد يحاولون اشادة النظام ذلك ، فتمكنوا من هدفهم دون أي اعتبار او اهمية للوضع التاريخي الاجتماعي او الانساني وللقوى التي تعمل فيه ، واما ان الوضع الذي برز فيه هكذا نظام هو نوع جديد كل الجدة ، لم يعرفه التاريخ الماضي أبداً في عناصره وقواه واتجاهاته الأساسية . ولكن كلا التفسيرين سطحي قاصر ، وعرضه كافٍ لظهور لغوه وعنصر الروم فيه .

ليس النظام الكلي كما يزعم فريدريك وبريزنكي - وهما يمثلان مع كثيرين غيرهم هذا المنطق - امتداداً لبعض الخصائص التي تميز المجتمع الصناعي ، بل هو امتداد منطقي للايديولوجية الانقلابية التي ينبع منها . وبما ان هذا النوع من الايديولوجية ظاهرة تاريخية عامة فإن النظام الكلي لا ينحصر بالدور الحديث فقط .

تتميز جميع الأحداث والمظاهر الاجتماعية السياسية بذاتية ما ، ببعض الميزات التي تنفرد بها ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تختص بمميزات تجعلها جزءاً من اتجاه أو من حركة او من نظام او من نموذج ، من جنس او من نوع عام . لهذا ، ليس من الغريب الاعتراف بأن الايديولوجية الانقلابية الحديثة تتميز ببعض المميزات المنفردة ؛ أما القول بأنها ككل ، او بالأحرى في شخصيتها العامة ، ظاهرة فريدة فأمر غريب حقاً .

لا شك ان الشعارات والرموز والأفكار الماضية قد زالت ، ولكن التركيب العام الذي نشأت وترابطت فيه عناصر تلك الايديولوجيات ومحتوياتها لا يزال واحداً . تتميز كل حركة تاريخية بخصائص فريدة ، ولكن تاريخ السلوك الاجتماعي المعقاني يكشف ، دون شك ، عن بعض الاتجاهات التي تعميد ذاتها ، مرة بعد مرة ، في خصائصها العامة وميزاتها الاولى ، وهذا شيء واضح بدرجة أولى في الحركات الانقلابية . الفرق بين الايديولوجيات والحركات

الانقلابية الحديثة وما تقدمها من حركات وايدولوجيات مماثلة هو فرق كمي فقط ويرجع الى سبين :

الأول : الامكانات الهائلة التي سخرتها التكنولوجيا الحديثة ووفرها العلم الحديث لايدولوجية انقلابية حديثة في تحقيق ذاتها وفي تأكيد فعاليتها .
الثاني : الوضع الحضاري الحديث الذي تنشأ الايدولوجية الانقلابية فيه ، والذي يتميز بدرجة من التفسخ والتفكك ، لم تتحقق في أوضاع الانقلابات الماضية ، لأن العوامل التي تولد عادة وضعا انقلابيا موجودة الآن بمدة وعمق واتساع يصعب وجودها في الماضي . هذا يعني زيادة في انقلابية الايدولوجية وحدتها .

ولكن الطابع الكلي الذي يميز الايدولوجيات الانقلابية الحديثة كان دائما يرافق الانقلابات الكبرى في التاريخ . قد يختلف التعبير عنه من ايدولوجية الى اخرى ، ولكنه ، في نزوعه الاساسي الى ضبط الوضع الانساني في جميع مظاهره ، والى استثناء كل ما يخرج عن طبيعة الايدولوجية الانقلابية فيه ، والى اعتقاد العنف في ذلك ، واقع عرفه التاريخ دائما في ديناميكة الايدولوجي . يمكن القول الآن - بشيء من التجاوز - أن كل ثقافة حية هي نظام كلي ، وان جميع الثقافات التاريخية تعبر عن هذه الخاصة لأنها تتميز جميعها بفلسفة حياة معينة ، مما يعني بدوره موقفا شاملا كليا للوضع الانساني .

يعترف البعض ان التاريخ عرف دائما نظما كلية ، ولكن هناك فرقاً بين الماضي والحاضر ، وهو ان تلك النظم كانت تترك للفرد في الماضي « واحة من الحرية » . اما في الحاضر فلم يعد هناك اي صعيد يمكن للفرد فيه ان يجد هاته « الواحة » . ولكن فرقاً من هذا النوع ، وان افترضنا صحته ، لا يحول النظام الكلي الحديث الى نوع جديد كما يقول أتباع هذا المنطق . فالفرق هو فرق في الوسائل التي يستخدمها النظام الكلي في تأكيد ذاته ، مما يعني اعترافاً

ضمنياً على الأقل بأن هناك شيئاً يُدعى بالطابع الكلي في الايديولوجيات القديمة والحديثة ، في الانقلابات الماضية والمعاصرة . ان ما يصنع النظام الكلي ليس الوسائل التكنيكية التي يفرض بها ذاته ، بل جوهره ، الحقيقة المعنادية الاساسية التي ينبع منها، وهي ايديولوجية انقلابية تعطي مفهوماً جديداً عاماً شاملاً في الانسان ووضعه الانساني .

الغريب في منطق هؤلاء الذين يرون ان النظام الكلي ظاهرة حديثة انهم يقفون فقط عند الشيوعية وبالأخص النازية فلا يتجاوزونها أبداً . تميد تلك الخاصة ذاتها في اليرالية وفي المسيحية مثلاً ، والماضي غني بنظم سياسية تحتكر السلطة وتسود الأفكار وسلوك الفرد سيادة تامة باسم ايديولوجية معينة . ففي كثير من الادوار التاريخية نرى ان الانسجام المعنادي الاجتماعي السياسي الأخلاقي الذي ينبثق من ايديولوجية معينة كان قوياً الى درجة يشعر فيها الفرد العادي شعوراً تلقائياً بأن أي خروج عن الايديولوجية العامة خطيئة وجنون وكفر ومروق ، يجب منه بكل وسيلة ممكنة، أو تجنب معاقبته بأشد أنواع العقاب . كان الفرد آنذاك يعجز تماماً ان يتصور أي شيء يمكن تسميته بالفكر الحر او الفردية المستقلة .

فإن نحن أردنا ان ندرك النظام الكلي الحديث في طبيعته أو كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وجب ان نهمل ما يميز الظاهرة تلك من سمات فردية أو عرضية، ونركز اهتمامنا على العنصر الثابت فيها، العنصر الذي يردد ذاته ، وفي معناها كنظام كلي، أي فيما يولدها ويحملها نظاماً كلياً . يجب، بكلمة اخرى، ان نهمل الفروق الكمية ، والاختلاف الكمي أو الذي يدور حول درجة التحقق ، فنحاول الكشف عن القرابة النوعية التي تجعل منها نموذجاً عاماً يخضع لقوانين وقوى متشابهة . إن اي قول بأن الانقلابات الحديثة تشكل نوعاً مستقلاً يعني ، ضمناً على الأقل ، نقضاً لإمكان نشوء ليس فقط فلسفة اجتماعية او سياسية ، بل علم السياسة أو علم الاجتماع . فإن نحن أردنا الوصول

الى هذا القصد ، فنكشف عن معنى الانقلابات الحديثة كنموذج عام ، وجب ان نهمل الوسائل البوليسية ، وتكتيك الدعاية ، وأساليب التثقيف ، ومظاهر الاضطهاد والقتل الخ ... لأنها جميعها مميزات تجعل الانقلابات الحديثة تختلف فقط « كياً » وليس « كيفياً » ، درجة وليس نوعاً ، في وسائلها فقط دون طبيعتها وخصائصها الأساسية . استخدمت جميع الانقلابات الكبرى الماضية وسائل مماثلة للوسائل الحديثة في تحقيقها بشكل كلي . الفرق يبرز فقط في درجة التكامل التكنولوجي العلمي في الوسائل الحديثة لا في القصد الذي يكن وراءها ويولدها .

قد يؤمن الشيوعيون بالبروليتاريا ، الديالكتيكية المادية ؛ واليعقوبيون بالارادة العامة ، والشعب ؛ والكالفينيون بالتوراة ؛ والنازيون بالجلس ؛ والمسيحية بالمحبة او الثالث او الوصايا العشر ؛ والمسلمون بوحداية الله ورسالة محمد ، والمجتمع البدائي بالطوطمية الخ ... وقد يقتلون ويعذبون اعداءهم بوسائل ودرجات مختلفة ، ولكن ذلك لا يعني انها تختلف عن بعضها البعض في نموذجها العام الذي يعطيها حقيقتها الاساسية او في موقفها العام امام الحياة . فكلها آمنت وانبثقت من ايدولوجية مطلقة كلية تستثني كل شيء ليس من طبيعتها . لا ترجع الفروق التي نجدها الى طبيعتها بل الى الامكانيات التي تعمل في خدمتها .

اعتمدت جميع الحركات الايدولوجية الانقلابية في التاريخ دائماً ما يمكن ان يتوفر لها من وسائل الضغط والاكراه ، والتعذيب والقتل ، والتثقيف الاجباري الكلي . فإن لم تيسر لها الوسائل المتكاملة التي حملها تقدم العلم والتكنولوجيا الحديث ، فإن ذلك لا يعني انها تختلف عنها في معناها ، في نموذجها وفي فرديتها .

ان جميع الاديان ، كالمسيحية والاسلام والهندوسية والبوذية والتاوية والكونفوشية والاديان البدائية الخ ... خلقت اثناء دورها الديناميكي نظاماً

عاماً كلياً تنسق بواسطته كل شيء في المجتمع . فقد كان ينتظم في كيانه كل شيء ، من أعلى الفئات الفكرية إلى أحقر الأعمال البدوية . مجتمعات من هذا النوع لا تعرف معنى الفردية المستقلة أو حرية الفكر ، أو التمرد العقائدي ؛ فجميع الذين يتميزون بقوة الخلق من مفكرين وفلاسفة وادباء وشعراء وفنانين الخ ... يخلقون لأجل عظمة ومجد الدين . تطالب الكونفوشية مثلاً وتفرض ، ككل دين عام ، « ولاء الفرد الباطني الكلي . إن كلمة « لي » التي تلعب دوراً أساسياً فيها لا تعني صحة السلوك الخارجي ، بل ولاء الفرد الذاتي الكلي للنظام الذي يسود ، ليس فقط حياة المجتمع ، بل مجرى الطبيعة كلها . فالفرد الكبير هو الذي يتبعها ، ليس فقط في سلوكه الخارجي ، بل في جميع عقله وإرادته . إن القضية الكونفوشية الكبرى ليست محبة عاطفية للغير بل هي تكرام للذات والمصلحة الخاصة ردحاً دمجاً تاماً في النظام العام . لا يقتصر هذا الموقف الأخلاقي على حياة الفرد الباطنية ، بل يشمل جميع الأفراد في علاقاتهم ويصبح الحلقة التي تربط بين السماء والأرض ، بين الإنسان والطبيعة ، في وحدة كونية هي مثال الكونفوشية الأعلى .

يشكل هذا المفهوم القاعدة الأساسية لاديان الشرق . ففي البوذية والتاوية نرى ان ليس هناك من شيء يقف وراء « التاو » ؛ كما لا يوجد في خارجه شيء ، وكل شيء يأخذ صفة الوجود ويكون مظهراً من وحدة التاو ؛ في تلك الوحدة المطلقة الشاملة ليس هناك من تعدد أو تتابع ، من زمان أو ابعاد . اما الاسلام فإنه يشمل كل شيء ، من الدولة الى طريقة الاكل . فلم يترك شيئاً خارجه أبداً . أما لاهوته فقد جمد الفكر العربي وانطلاقه .

اما المجتمعات البدائية فانها تخضع ككل وفي جميع اجزائها للدين ، لا تعرف التعدد أو الانشقاق أو التناقض ؛ لا نجد فيها اي تباين في الرأي أو اي اختلاف في الافكار العامة ؛ كما لا نجد متسعاً لقانون يُنفذ عن طريق الأحكام والعقاب ، بل ملكية اخلاقية تلقائية تجمل الفرد جزءاً من الكل ، وتقوم

قاعدة للثقافة البدائية ذاتها . ان هاته الظاهرة ممكنة فقط في مجتمع لا يعرف أي تثقيف أخلاقي خاص ، أي سلوك شخصي ، أي مدارس أو اتجاهات مختلفة . تخضع المجتمعات البدائية لوحدة حياتية تامة . فهناك شبكة من التقاليد الواحدة الموحدة تسودها سيادة كلية وتحدد للفرد ليس فقط قيمه وعلاقاته بالحياة والغير ، بل لباسه ، أكله ، مكنه ، وجميع جزئيات حياته اليومية الأخرى .

زعمت الامبراطوريات القديمة كلها مصدراً دينياً غيبياً ؛ والمصدر الديني يعني قوانين سياسية ، أخلاقية ، اجتماعية واحدة . كان الدين يسود ويحدد فيها كل شيء في معظم أدارها . كان كل شيء يرجع الى القاعدة الدينية . فالنظم السياسية ، الاجتماعية ، الاقتصادية ، وعلان الحرب ، والغزو ، وترتيب المعركة ، واقتسام الفنائم ، وشروط وأوضاع السلم ، والتمويضات ، وبالأخص بالنسبة لموضوعنا ، إفناء المغلوب ، أو بكلمة موجزة جميع ما يُتخذ من قرارات في الحياة اليومية العامة كان ذا طابع ديني . كما ان كل شيء كان يحدث تبعاً لأحكام دينية لا يفكر أحد بمناقشتها .

صعيد الحقيقة الدينية هو صعيد يفرض بحكم طبيعته شمول عالم الواقع كله في وحدة نهائية ، وتنظيم الواقع ككل تبعاً لتركيب الدين الخاص . فمن ناحية سيكولوجية ايدولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي والمسيحي ، بين الايمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي وبين الايمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية .

عندما ندرس الحركات الانقلابية الحديثة يجب ان نضعها دائماً في إطار تاريخي فلا نحكم عليها ، نحللها أو نقيسها تبعاً لوضع معين لا تتجاوزه ؛ وعندما نفعل ذلك ، نرى أن الخاصة الكلية صفة ملازمة للتاريخ ، ترجع عادة الى أدوار ومراحل انتقالية تتجاوز ذاتها في فلسفة حياة جديدة ، تحاول تنظيم المجتمع ككل ، في جميع عناصره ومناحيه . إننا ، بالإضافة الى ذلك ، نستطيع ان نوكد حقيقة أخرى تتبع الأولى ، وهي ان تعدد وجهات النظر ، وتعدد

المذاهب والتباين الفكري هي مظاهر ترافق الأدوار الحضارية التي خسرت ديناميكها الأخلاقي . كانت الأدوار التي سمحت للفرد ان يعبر عن أفكاره في حرية ، والتي لم يرغب فيها الفرد أن يؤدي الطاعة لنوع من أنواع التعصب قليلة نادرة جداً في التاريخ ، أدواراً ظهرت في مراحل انتقالية أو انحطاط حضاري . كانت المجتمعات الانسانية تنشأ عادة في أسس عقائدية تضحي بالحرية والفردية .

ان المنطق القائل بنفرد النظام الكلي الحديث لا يتجاهل فقط المسيحية واليهودية في انقلابيتها الكلية ، وكلاهما جزء من التراث الغربي ، بل يتجاهل القرن التاسع عشر كله تقريباً ، في اتجاهاته ومدارسه الفلسفية الثورية التي نادت بمجتمع كلي ؛ فهو منطق يتناسى أيضاً افلاطون ، وكامبانا ، ومور الخ ... وجميع بناء ودعاة الطوباويات ، وكانت كل منها أكثر كلية من أي تنظيم كلي رأيناه في القرن العشرين

في جمهورية افلاطون مثلاً ، نرى ان الدولة أحدثت ديناً جديداً يختلف عن الدين التقليدي ، وان من واجباتها إرغام جميع المواطنين على الايمان بألهتها ، فإن رفض أحد كان عقابه السجن او الموت . لقد استثنى من جمهوريته كل حرية فكر أو نشر ، ولم يهتم بحقيقة الدين او صحته ، بل بدرجة فائدته الأخلاقية .

كان هوبز من أكبر دعاة النظام الكلي أيضاً في القرن السابع عشر . ففي الفلسفة السياسية التي أعلنها ، أعطى الدولة سلطة مطلقة على صعيد الثقافة وفي كل شيء آخر ، وفرض على المواطنين ان يتبنوا الدين الذي تقرضه الدولة ، وبرر الاضطهاد في هذا السبيل .

في هذه الخاصة ، خاصة المضمون الكلي ، لا يوجد أي فرق بين النازية والشيوعية والمسيحية ؛ بين الكنيسة اللاتينية ، والكنيسة الكاثوليكية ، والكنيسة الفورية ، والكنيسة الكالفينية ، أو الكنيسة الكاثوليكية . ففيها جميعاً ، نرى ان هناك منظمة تتكون من نخبة تمنح ولاءها الكلي لايدولوجية

كلية 'يُخضعون لها جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية والفنية الخ ... ان جميع الميزات التي ترافق الحركات الانقلابية الحديثة موجودة في تلك ، الكنائس ، والحركات .

إن نحن اتخذنا الحركة المان سيمونية مثلاً على ذلك ، لرأينا أن السنان سيمونيين أرادوا ان يسودوا الحياة في جميع مظاهرها ، ليس فقط على الصعيد السياسي ، ولكن في جميع النواحي الثقافية الاجتماعية . فالحركة الجديدة أرادت أن تشمل المجتمع كله ، وكهنتها أرادوا ان يحققوا سيادة تامة على النشاط الأخلاقي والفكري والاقتصادي والعلمي . أما الحرية فكانت في مفهومهم انهاء امكانيات الانسان عن طريق التوجيه والإرشاد ، فكان مذهبهم ، لذلك ، يفرض الغاء جميع الهيئات والمنظمات المستقلة ، وكل اختلاف أو تباين في الآراء . لقد نبذوا فكرة الفن المستقل أو الأدب لأجل الأدب . فالفن أو الأدب لا يملك ذاته تبعاً لمقاييس فنية أو ادبية مستقلة ، بل تبعاً لصحته الايديولوجية ؛ والفنان يجب ان يخضع لارادة الدولة ويمثل على تحريك الجماهير وتوجيهها تبعاً لمقتضيات الايديولوجية الجديدة . إن الفن الصحيح هو فن اجتماعي يخضع للمقاصد الاجتماعية ، يصف الواقع الاجتماعي ، يوجه الجماهير ويحركها . اما التعليم فيخضع ايضاً خضوعاً تاماً للنظام الجديد الذي يستخدمه استخداماً كلياً في قيادة الفرد وتوجيهه من ولادته حتى مماته . هدف التعليم هو بثّ محبة 'الكل' في الأفراد ، وتحقيق وحدة جميع الإرادات في إرادة واحدة موحدة ، وتوجيه جميع الجهود صوب قصد واحد هو قصد المجتمع .

لقد كانوا لا يربطون أبداً بأن مذهبهم سوف يسود المستقبل بشكل أشد كلاً وشمولاً مما استطاعت المذاهب السابقة في العالم القديم و'كنيسة الكاثوليكية' في العصور الوسطى، ان تفعله . فهو أقوى بكثير من المذاهب السابقة ، وأثره الفاضل سيمتد الى العالم كله . سيلقى ظهوره الكثير من النفور والمعارضة ،

ولكنه يسير مع الانسانية والنصر أكيد ، لأنه يستحيل على أية قوة ان تفصل الانسانية عن قانون تكاملها ، والمذهب الجديد يمثل ذلك القانون . لقد كانوا دائما يذكرون في مجال الدفاع عن نظامهم الكلي بأنه لن يكون هناك اي مجتمع صالح إلا عندما يُصبح بإمكان دعاة المذهب الجديد ان يأخذوا الفرد عند ولادته ، ويحرروه من تقاليد وخصائص النظام السابق ، ويشقفوه بمواقف وأفكار ومشاعر تعبر عن النظام الجديد .

لا يقتصر الموقف الكلي على الحركة السان سيمونية ، بل كان موقف الكثير من الحركات المماثلة في العصر الحديث . إن الكونتية مثلاً كانت تخطيطاً فكرياً لمجتمع جديد هو أكثر تنظيماً كلياً من أي تخطيط آخر ظهر في الغرب . إنها إذا لم تستطع الاستيلاء على المجتمع والدولة ، فذلك لا يعني أن الموقف الكلي الذي خص به بعض المفكرين ، من أمثال فريدريك ، وولف ، برززينسكي وجاسبرز ، وغيرهم النظام النازي والشيوعي فقط ، لم يكن معروفاً أو لم يحقق ذاته فيها .

*

رأى أنجلز نفسه أن مقاصد وأهداف الحركات الألفية وخصوصاً حركة مونزر والتابورايت امتدت في الحركة البروليتارية . وأشار كوستلر إلى أن عناصر الحركة الكلية الحديثة لم تكن جديدة بل حدثت دائماً في الماضي ، في كنائس المصور الوسطى ، في بيزنطية ، وفي الطوائف الصوفية . أما سيلونه فقد كشف عن القرابة بين الحركة الشيوعية وحركة محاكم التفتيش ؛ وتبليك رأى أن التنظيم الكلي الحديث هو رجوع إلى المجموعة البدائية التي تؤكد ، قبل كل شيء آخر ، على ضرورة تأكيد الذات بمشاركة كلية في « الكل » .

توصل كثيرون آخرون من أمثال دروكر ، ويلسن ، وانكيلاس ، ولوتارنخت ، وكوهين الى النتيجة ذاتها فرأوا أن الظاهرة الكلية ليست حديثة ولا تقتصر على النازية والشيوعية فقط .

لاحظ فريدريك وبرززينسكي أن الحركات الانقلابية الكلية الحديثة تمثل

ظاهرة جديدة في التاريخ بسبب خصائص ست هي : ايدولوجية رسمية ، حزب واحد في قيادة رجل واحد ، سيادة بوليسية إرهابية ، احتكار لوسائل الدعاية ، احتكار للقوى العسكرية ، اقتصاد موجه .

إن نظرة تاريخية واحدة على هذه الخصائص تكشف بوضوح أنها لا تقتصر على الانقلابات الحديثة ، وأنها ، بشكل أو بآخر ، كانت موجودة كمجموعة في انقلابات سابقة عديدة . أما من ناحية أخرى فإننا نرى أن القاعدة الأولى في هذه الخصائص أو العنصر الأساسي بينها هو الإيدولوجية ، وذلك باعتراف المؤلفين نفسيهما ، وهذا يعني أن المقياس الأول في تقييم الحركات الانقلابية والمقارنة بينها يجب أن يعتمد أولاً على وجود أو عدم وجود تلك الإيدولوجية ، لأن الخصائص الأخرى هي أدوات في تنفيذ وتحقيق امتداد الإيدولوجية الكلية إلى جميع مظاهر الحياة في المجتمع ، وهذا يعني بدوره أن الإيدولوجية تتفاوت ، في أوضاعها التاريخية المختلفة ، حاجة لتلك الوسائل تبعاً للظروف التي تنشأ فيها والامكانيات المتوفرة لديها . ففي المجتمع البدائي مثلاً لا يحتاج المعتد الكلي الذي يسوده إلى هكذا وسائل ، ولكنه يعتمد وسائل خاصة في التعبير عن الطابع الكلي . وفي المجتمعات أو الحركات الانقلاية الأخرى ، ان كانت الوسائل غير متوفرة لتكنيكياً أو بشكلها الحديث فإن ذلك لا يعني أنها ليست كلية أو أنها لا تستخدم وسائل مماثلة في سبيل مقاصد واحدة ، تحقق كل منها دور كل من الوسائل الحديثة ، على الرغم من الفروق التكنولوجية والعلمية والصناعية .

صرّح سبار ، وزير التسليح في النازية ، في محاكمة نورمبرغ ، بأن الدكتاتورية النازية تختلف عن جميع الدكتاتوريات الأخرى في أنها استخدمت الامكانيات التكنولوجية الصناعية الحديثة استخداماً تاماً . ولكن هذا ، إن صح ، يجعل الفرق فرقاً كبيراً فقط ، لأن هناك دكتاتوريات ونظماً

أخرى استخدمت الوسائل ذاتها أيضاً . فإن كان بعضها ، كالدكتاتورية الشيوعية مثلاً ، لم يجد أمامه صناعة وتكنولوجيا متقدمتين ، كما وجدت النازية في ألمانيا ، فإن ذلك لا يعني أن الدكتاتورية الشيوعية تختلف عن الدكتاتورية النازية في طابعها الكلي . استخدمت الأيديولوجيات الانقلابية المأهولة دائماً الامكانيات الصناعية التكنولوجية الموجودة استخداماً تاماً ، ولكن ان كانت الامكانيات تلك تختلف عن الامكانيات الحديثة ، فإن ذلك لا يعني أن النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في التاريخ . الطابع الكلي هو الذي يميز الدكتاتورية الكلية ، وهو لا يرجع الى الوسائل التكنولوجية الصناعية ، بل الى الأيديولوجية التي تستخدمها ، الى الأيديولوجية التي تجعل الاستخدام الكلي أمراً ممكناً .

ففي الانقلاب الفرنسي ، حيث لم يكن من الممكن الاعتماد على تكنولوجيا متقدمة كالتيكنولوجيا الحديثة ، كان العنف الانقلابي يستخدم ما أمكنه من وسائل ، للامراع بالإجهاز على الضحايا . فبما أن المقصلة كانت بطيئة ، كان الارهاب يحاول القتل الجماعي رمية بالرصاص . ففي القانده ، حيث بقي المزارعون على ولائهم للملك ، أعدمت الثورة الآلاف منهم رمية بالرصاص . كان الاغراق مثلاً وسيلة أخرى التجأت اليها الثورة في جعل القتل الجماعي ممكناً . ففي نانت كان كاريه يضع الضحايا في مراكب معدة للإغراق ، أو كانوا يُربطون الى بعضهم البعض ويُرْمون في البحر .

قرر دوفارجه ، في دراسة قيمة حول طبيعة الدكتاتوريات التاريخية ، في كلامه عن الطفافة ، بأنه إن لم يكن بينهم من بلغ درجة المذابح التي بلغها هتلر ، فالأمر يرجع فقط الى نقص في الوسائل التكنولوجية والى حجم دويلاتهم الصغير . إن أدوات انتاج حربي لا تسمح الا بفعالية محدودة .

وقرر هالجرتن ، في دراسة أخرى قيمة في الموضوع ذاته ، بعد ان يذكر

الفروق التي تميز الدكتاتوريات الحديثة عن الدكتاتوريات الاستبدادية السابقة ، بأن الفروق بينها ليست كافية لجعلها نموذجين متناقضين . كانت الفروق تقتصر على الشكل ولا تمتد الى الجوهر ، لأن الدكتاتوريات الكلية الحديثة تستخدم أساليب وأدوات تكنولوجية جديدة فقط لمعالجة القضايا والمشاكل ذاتها التي واجهتها الدكتاتوريات السابقة .

يختلف النظام الكلي الحديث أيضاً ، كما يقول البعض ، عن غيره من الحركات السابقة بتركيب بيروقراطي معقد . هذا لا يعني أنها أصبحت فريدة ، لأن التنظيم كان يرافق كل حركة انقلابية سابقة ، فإن لم يكن معقداً كما هو الآن ، فلأن الحياة لم تكن معقدة التركيب الحضاري كما هي في الوقت الحاضر . فوزر أو جنيف لم تكن أقل تنظيماً من برلين أو موسكو .

إن هناك أيضاً في النظم الكلية الحديثة حدة وشمولاً في برامج التنقيف وتنظيمها لا نجددهما سابقاً ، ولكن هذا لا يعني أيضاً أن هذه الظاهرة فريدة . كانت جميع الحركات الانقلابية والمجتمعات الكلية السابقة تنطوي على برامج تنقيف كلية . فجمهورية أفلاطون برهان واضح على أن هذا القصد الايديولوجي عريق في القدم وأن الأسباب التي تقود اليه لا تقتصر على الدور الحديث . حققت اسباطة هذه الحدة التنقيفية التربوية بشكل تام ، والتنظيم الكاثوليكي أو البروتستانتي أو الكونفوشي مثلاً حقق التنقيف الشامل الحاد ذاته لدرجة قد تحسده عليها كل حركة كلية حديثة . الفارق الوحيد هو أن الوسائل اختلفت ، وأنه كان أكثر بطشاً في الماضي .

رأى كثيرون من المفكرين في الواقع أن الميزات التي نشأت فيها الايديولوجية أو الحركة الكلية الحديثة ، ترجع الى سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين السابقين ، تبدأ بأفلاطون وأرسطو ، وتنتهي بيهيجل ونيتشه وماركس وروسو وكونت ولوتر وكالفين .

وهناك مفكرون آخرون يرون أن الحركات الكلية الحديثة كانت امتداداً

مباشراً للحركات المسيحية الألفية ، وأنه يستحيل إدراكها بدون إدراك تلك الحركات ، وإن نشوؤها ذاته يستحيل لولا تقدم الحركات السابقة .

قد يختلف الصراع لأجل سيادة العالم الذي يميز الحركات الانقلابية الكلية الحديثة عن غيره ، كما يقول فريدريك وبريزنسكي ، ولكنه لا يختلف عن جميع أشكاله الماضية . فقد يختلف عن الامتداد الروماني أو عن غزو-اسكندر الكبير ، ولكنه لا يختلف عن صراع المسيحية أو الإسلام في سبيل سيادة العالم ، كما أنه لا يختلف عن مقاصد كثير من الفرق المسيحية ، وخصوصاً الحركات الألفية منها . لم تتحقق سيادة هذه الحركات الأخيرة ، وكذلك أيضاً سيادة الحركات الكلية الحديثة في مقاصدها العالمية . ولكن ، عندما يذكر فريدريك وبريزنسكي هذا الفارق فإنها يذكرانه على صعيد ايدولوجي ، وهو ، على ذلك الصعيد ، لم يكن شيئاً جديداً . فلإن كان شوق الدكتاتور الكلي إلى سيادة العالم لا ينفصل عن ايدولوجية الحركة وعن الحزب ، كذلك أيضاً شوق المسيحية أو البابا أو الكنيسة إلى سيادة العالم لم يكن ينفصل عن الايدولوجية المسيحية أو جهاز الكنيسة . انها يعترفان في مكان آخر من دراستها بأن التكنولوجيا لم تسبب الدكتاتورية الكلية الحديثة ، ولكنها جعلتها ممكنة ، اذ بدونها لاشتمال نشوء عدة خصائص مميزة لها كاللدعاية والإرهاب والتوجيه المركز .

ولكن المجتمعات والحركات الانقلابية أو الكلية السابقة مارست الدعاية الشاملة والارهاب العنيف والتوجيه المركز . فلم تكن تحتاج الى وسائل الحديثة لأن المجتمع لم يكن معقداً كالمجتمع الحضاري الحديث . يكفي أن نذكر هنا الفرق الهائل بعدد السكان وحجم المجتمع الواحد .

إن الوسائل التكنولوجية التي تلجأ اليها الحركات الانقلابية الحديثة جديدة ، ومن الغريب أن لا تكون كذلك ، اذ أنها ترتبط عادة بالمستوى الحضاري وما يوفره من امكانات مادية علمية . قد تكون تلك الوسائل حديثة وقد

تكون أكثر فعالية ، ولكن الدعاية أو التثقيف أو التوجيه المركز الذي يعتمدها ويعتمد العنف في تأكيد ذاته ، يبرز من موقف ايديولوجي معين ، وهو ليس أمراً حديثاً بل قديماً قدم التاريخ .

ففي المجتمع البدائي ذاته نرى القادة الروحيين يستخدمون وسائل عديدة لتحقيق مقاصدهم . وعبر التاريخ نرى ان الوسائل السيكولوجية التكنيكية كانت واسعة الانتشار . وفي محاكة التفتيش ، وصلت الى درجة بالغة من الدقة والعنف . اخترع الانسان بمهارة ، في شتى ادواره التاريخية ، التكنيك الدقيق الذي يثير أشد انواع الألم في أكثر اعضاء الجسم حساسة ، بقية فرض موقف ايديولوجي معين . قرّر ميرو ، الذي درس هذه الناحية دراسة وافية ، ان هذه الوسائل لم تكن تقصد التعذيب فقط ، بل كانت في خدمة أغراض ومقاصد تتجاوز الضحية . فباسم دين او عقيدة ، ودفاعاً عنها ، كان يصير اللجوء الى هذه الوسائل .

ان التجارب الايديولوجية الكلية الحديثة هي دورة جديدة فقط ، في سلسلة طويلة من الدورات المتأصلة المتشابهة في أوضاعها ، في اسبابها ، في تراكيبها وعناصرها ، في نفسياتها ونتائجها وسننها . توصل كوهين ، في دراسته القيمة حول الحركات المسيحية الألفية في اواخر القرون الوسطى ، الى النتائج التالية :

١ - تجدد الحركات الكلية الحديثة جذورها وسابقتها المباشرة في الحركات الألفية الثورية .

٢ - لم تكن تلك الحركات سوابق أو نماذج بمثابة لها فقط ، بل سوابق مهدت امامها الطريق .

٣ - لا يقتصر الامر على التشابه بين الحركات السابقة والحركات الحديثة ؛ انه استمرار الأولى في الثانية .

٤ - ان الاوضاع الاجتماعية التي نشأت فيها الحركة النازية وهتلر والحركة الشيوعية ولينين هي شبيهة ، الى درجة غريبة ، بالأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها تلك الحركات .

٥ - كانت الأفكار والصور التي رافقت الحركات الألفية الثورية وراء جميع الحركات الكلية الحديثة . وإنه يخص بالذكر التصورات الألفية التي انطلقت من فلسفة جواشيم دي فيار للتاريخ ، فيؤكد انه يستحيل فهم النازية والشيوعية بدون الكشف عن العلاقات التي تربطها بتلك التصورات التي جعلت من الممكن ظهورها .

يرجع الابهام والتناقض اللذان يرافقان محاولات تحديد النظم الكلية الحديثة الى « خلط » بين مناحٍ ثلاثة في الأيديولوجية الانقلابية : وضعيتها ، جوهرها ، وسائلها . فهناك وضعية معينة لظهور الأيديولوجية ، وهناك ذاتية معينة تسود جميع مظاهر الانقلاب وتتغلغل في جميع عناصره ، وهناك وسائل تعتمد في تحقيق ذاتها .

يزول الابهام والتناقض ، الى حد بعيد ، إن نحن وعينا هذه المستويات الثلاثة ، وبيننا الحدود التي 'ننشئ' فيها التعديد . ان طرح المسألة بهذا الشكل يزيل ، ولا شك ، الكثير من حدة المباحكة حول جودة الحركات الكلية الحديثة ، وإن كانت تختلف نوعاً أو كماً عن التجارب السابقة ، ويلقي الى حد كبير ، الأسباب التي يتعلق بها المفكرون القائلون بمحدثتها النوعية . ففما تطرف هؤلاء في منطقتهم ، لا يستطيعون الإنكار بأن الإيديولوجيات الانقلابية تتماثل وتتشابه في الوضعية العامة التي تنشأ منها ، وفي الذاتية العامة التي تعبر فيها عن ذاتها . ان المستوى الوحيد الذي تبرز فيه حجبتهم ، الى حد ما ، هو مستوى الوسائل . فالاختلاف إذن اختلاف كمي وليس نوعياً أبداً . كانت جميع هذه الوسائل معروفة بشكل او بآخر ، والسفن التي تسودها اليوم هي التي كانت تسودها في الماضي . قد يكون هذا الفرق كبيراً هائلاً ، ولكنه

لا يزال فرقاً كبيراً لا يبرر اعتبار الحركات الكلية الحديثة في فصيلة خاصة .
تنبع الحركات الكلية الانقلابية الحديثة من إيديولوجيات 'تبدئي' نقضاً
كلياً لأشكال التنظيم الاجتماعي السابق ، وصورة تجديد تام للإنسان والمجتمع
تحررها من جميع القيود الأخلاقية التي تحد من سلطتها ، وتقودها إلى امتصاص
أو هدم جميع التشكيلات الاجتماعية التي تنطوي على أي إمكان في تفسير
حاجتها إلى إخضاع المجتمع كله لسلطتها . هذه الخصائص ليست حديثة ، وإن
كانت اتخذت حدة واتساعاً لم تعرفها الإيديولوجيات السابقة . يبرز أقرب
الأمثلة إلينا في المسيحية واليعقوبية .

أجاب راسل على دعاة المسيحية الذين يؤكدون بأن الشيوعية تختلف عنها
بأن هذا القول بشكل خطأ بالغا . فصارى الشيوعية هي المساواة ذاتها التي
ظهرت في المسيحية أثناء عصر الإيمان . فالأجيو تختلف كثيراً فقط عن محكم
التفتيش ، وفظائعها هي من النوع ذاته ، والأذى الذي تلحقه بحياة الروس
الفكرية والأخلاقية هو الأذى ذاته الذي ولدته محكم التفتيش في أي مكان
كانت . تزيّف الشيوعية التاريخ ، وهكذا فعلت الكنيسة حتى عصر
النهضة . أما إن لم تكن الكنيسة سيئة الآن كالحكومة السوفياتية ، فذلك
يرجع إلى أثر الذين هاجموا . فمنذ مجتمع ترانت حتى اليوم يرجع كل إصلاح
حققت الكنيسة إلى أعدائها . إن هناك كثيرين ممن يعارضون النظام
السوفياتي ، لأنهم يكرهون المذهب الشيوعي الاقتصادي ، ولكن هذا المذهب
كان واقعاً يشارك فيه المسيحيون الأولون ، الفرنسيكان ، وأكثريّة المارقيين
في المصور الوسطى . إن هذه الخاصة الشيوعية في المسيحية لم تنحصر في
المارقيين فقط . تكلم كثيرون ، ككور مثلاً ، وهو مسيحي شهيد ، عن المسيحية
كنظام شيوعي ، وقالوا إن هذه الظاهرة هي الوحيدة التي جعلتها مقبولة
لدى الاشتراكيين المثاليين .

ذكر هاجرتون أن تاريخ الهرجواي ، تحت سلطة اليسوعيين ، يمثل أولى
محارب النظام الكلي الحديث ، لأن الشعب أعد برمته إعداداً كلياً ، ثم ذكر

في مكان آخر بأن من يقرأ وصف أرسطو لطبيعة النظم الاستبدادية يرى أنه ينطبق على عصرنا الحديث .

وذكر بالهايم أن التعذيب في سبيل الانتقام أو في سبيل اقتلاع اعتراف المذنب ، أمر عريق في القدم ، وإن درجة القتل والتعذيب في المعتقلات النازية لم تكن حديثة .

كانت بعض الفرق المسيحية مثلاً تقتل الناس أحياء إيماناً وتفناً في تعذيبهم . لا شك أن الوسائل التكنولوجية والعلوية ، كانت تحول دون « قبر » عشرات الألوف دفعة واحدة ، ولكن ذلك لا يعني أن هذا العمل كان أقل قسوة من قتل أعداد كبرى في غرف الغاز ، أو رمياً بالرصاص ، أو أن التركيب السيكولوجي الكامن وراء هكذا عمل هو أكثر انسانية ، أو أن هناك فرقاً ، أي فرق ، في طبيعة الاثنين .

القول بأن الحركات الكلية الحديثة تتميز بقصد منظم في إفناء العدو ليس جديداً . فالأسبان الذين فتحوا أميركا الوسطى كانوا يتابعون إفناء العدو أيضاً بشكل منظم وللغاية العقائدية ذاتها .

وصف جيون محاكم التفتيش بأنها « محاكم دافعت عن الحرافات باعتماد الفظائع » ، ولكن محاكم التفتيش لم تكن أول تجربة من هذا النوع ، ولم تأت شيئاً لم تفعله المجتمعات القديمة التي كانت تقدم ذبائح انسانية لألهتها .

يرى كاهلر أن المثل التاريخي الوحيد الذي يماثل الوضع النازي هو محاكم التفتيش . فالمعاصر المشددة بينها تبرز في إفناء اجماعي للأخصام ، واستثمار اقتصادي للضحايا ، وأرباح هائلة كسبها البوابات والسلطات الزمانية ، وانتشار الخوف .

بشر لوثر ودعا الى إفناء الفلاحين المتمردين إفناء تاماً ؛ وفي منشور بعنوان « ضد قطعان الفلاحين القتلة واللصوص » نراه يقترح مذابح جماعية سرية وعلنية

بكلمات تستطيع ، حسب تعبير أريكسون ، ان تزين ابواب البوليس السري والمعتقلات ، في عصرنا الحديث .

أما احراق الكتب الذي يميز به بعض النقدة الحركات الكلية الحديثة ، فأمر عرفه التاريخ ، ومن الغريب حقاً اعتباره ظاهرة حديثة . فمن احراق الكتب في الصين أثناء عهد « الشيه هوانج تي » ، الى أفلاطون الذي أراد حرق كتب ديمقريطس ، الى حرق كتب پروتوجوروس وأنكسجورس ، الى القرون الوسطى ، الى لويس الرابع عشر ، الى حرق كتب فولتير وروسو الخ ... كان إحراق الكتب خاصة قديمة ملازمة للتاريخ . قامت حركة المقاومة الفرنسية ، وهي لا تتميز بأي طابع كلي او ايديولوجية افقلاية عند انتهاء الحرب ، بمصادرة دور النشر والمطابع والصحف والمجلات التي وقفت مع فيشي او بقيت على الحياء ، وحكمت على الكتاب المتعاونين مع الالمان بالموت الفكري ، وذلك بتجريدهم من حق النشر .

كان احراق الكتب امراً عادياً مستمراً في الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، وكان نصيب كل كتاب يتجاسر على الشك بأحد مبادئ التوراة الاساسية او على نقضها . اما اضطهاد من يخرج عن ارادة الكنيسة من المفكرين فكان فعلاً حتى القرن التاسع عشر . نرى هنا فلاسفة كسقراوس ، بعد نشر كتابه « حياة المسيح » ، ورنان بعد صدور كتابه « حياة المسيح » ، ويوخنر بعد كتابه « القرة والمادة » ، والأب لوازي بعد دراسته للمعهد الجديد ، وغيرهم كثيرين ، يخسرون مناصبهم ومكاناتهم بسبب ذلك .

جعلت هذه الظاهرة كثيرين يقولون مع جافرسون بأن الانسانية منذ بدء التاريخ حتى اليوم ، كانت ، تخاصم ، وتقاتل ، وتحرق ، وتعذب بعضها البعض حول عقائد دينية وحول مجردات غير واضحة ، لا تفهمها ، تكن وراء ادراك العقل الانساني .

من هذا العرض الموجز ، يتضح لنا ان الفرق هو كمي فقط ، يقتصر على

الوسائل . ان الأساس الأخير للنظام الكلي يبرز في ثلاثة امور يتبلور فيها قبل كل شيء آخر ، وهي :

أولاً : في ان هناك حقيقة واحدة مطلقة تعتبر عن معنى التاريخ والانسان وتسودها .

ثانياً : في ان تلك الحقيقة الواحدة المطلقة يجب ان تسود جميع المظاهر الاجتماعية الثقافية ، وتبلورها في صورتها ، لأنها تمثل الحقيقة الواحدة التي تفسرها في معناها ، وفي سننها .

ثالثاً : في ان العنف يحدد مبرراً له عندما يكون في خدمة الحقيقة تلك ، فيعمل على تحقيقها وعلى تحريرها بما يثمر سبيل تحقيقها .

الخصائص الثلاث تلك ، ليست حديثة ، بل قديمة ، رافقت تجارب ايدولوجيات عديدة في التاريخ .

الايديولوجية الانقلابية في امتدادها الكلي

هذا الطابع الكلي الذي يمتد الى كل شيء ، والذي يستثني كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية الانقلابية ، بشكل خاصة جميع الايديولوجيات الكبرى ، قديماً وحديثاً ، دينية أو زمانية . فالايديولوجية تسود كل شيء وتضبط كل شيء ، وتعبّر عن كل شيء ، وتوجه وتقود كل شيء . ان الطابع الكلي الذي يميز كل ايديولوجية انقلابية هو ميلها الى عقلنة المجتمع ، أي انت المبدأ الذي يكن وراءه يعني توجيه جميع العناصر التي يتكوّن منها النظام الاجتماعي بشكل منسجم عقلائي الى خدمة مقاصد الحركة . فلو نحن رجعنا الى الايديولوجيات الانقلابية الكبرى - والصفحات التالية تحاول ذلك بالنسبة الى بعضها واقربها بنا - لوجدنا ان الطابع الكلي يشكل قاعدة امتدادها او تحققها .

سنقف أولاً ومطولاً أمام المسيحية ، وذلك للأسباب التالية :

١ - انها الايدولوجية الدينية « الغيبية » الوحيدة التي نرجع اليها في التمثيل على التركيب الايدولوجي الانقلابي العام ، موضوع هذه الدراسة .

٢ - كانت طبيعة المسيحية تفرض عليها ، من ناحية « منطقية » ، ان تترك العالم على حاله ، ولكنها على الرغم من ذلك ، حاولت ان تبلور مظاهر هذا العالم في صورتها ، مما يكتنف بوضوح أن العلاقات التي تسود امتداد وتحقق الايدولوجية ، ليست « علاقات منطقية » ، وأن هناك ، وراء التركيب المنطقي ، تركيباً نفسياً تولده الايدولوجية ويسود حركتها .

٣ - انها تعطينا مثلاً واضحاً عن ان الطابع الكلي عريق في القدم ، وتكشف انه ليس حديثاً ، وانه ، في كثير من خصائصه ، أكثر بروزاً وحدة مما نجده في أية ايدولوجية حديثة .

تتميز المسيحية بجميع مميزات وخصائص الطابع الكلي . وهي لم تجد قصداً عاماً للعالم فقط ، بل شملت جميع أشياء وأحداث العالم في تفسيرها ، وبررتها كلها بدوافع ومقاصد خاصة تتركز في خدمة القصد العام . فالشمس والقمر ، والنجوم ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، والماء ، وجميع المظاهر الطبيعية والتاريخية وجدت مكاناً وتفسيراً تبعاً لقصد الله العام في الانسان . فكانت تدخل الى جميع مناحي ومظاهر الحياة في القرون الوسطى ، تشكل الحقيقة الواحدة العامة الشاملة التي يعترف بها الناس عامة . فالشرع ، والقانون ، والنظام الاجتماعي ، والاخلاقية الخاصة والعامة ، والفكر الفلسفي ، والفن ، والفلسفة ، والفكر التاريخي الخ ... كانت تتميز كلها بطابع المسيحية وتتوجه حسب تعاليم الكنيسة . وجدت جميع مقاييس العدالة والأخلاق قاعدتها في هذه التعاليم التي حاولت تفسير كل شيء في الكون ، وضبط كل شيء في منطق المذهب . ان جميع المظاهر من المسوت الى الزلازل وجدت مبرراً وتفسيراً لها في هذه الايدولوجية . فاذا كان اوجتين اعترف مثلاً بأنه يحل السبب الذي من اجله خلق الله الذباب ، فان لوثر وجد تفسيراً لذلك : خلق

الشيطان الذباب كي يشغل عن الكتابة .

يقول بولس في إعلانه لقصد الله : « عند اعلان اسم يسوع يجب على كل ركبة أن تتحنى في السماء وفي الأرض وتحت الأرض ، وعلى كل لسان ان يعترف بأن المسيح هو سيد العالم ، لأجل مجد الله الآب » . أما أوجستين فقد عبّر عن الطابع الكلي عندما أكد وأقام المبدأ القائل بأنه « لا يوجد هناك أي خلاص خارج الكنيسة » ، وعندما فسر عبارة المسيح « وأرغمهم على الدخول معنا » ، بأنها عبارة تُعطي الكنيسة الحق ، بل الواجب ، في استخدام العنف ضد الكفرة . اعتبرت المسيحية أن قانونها الأخلاقي هو قانون واحد مطلق لجميع الناس ، وهو لا يقتصر على المسيحيين فقط ، بل يشمل الوثنيين أيضاً ، والفرق هو أن الوثني لم يتعلمه ولم يعرف به بعد . لهذا ، عندما تتفق مبادئه الأخلاقية مع القانون المسيحي ، تكون صحيحة مقبولة ، وعندما تختلف عنها تكون خاطئة .

هذا التركيز الكلي على قانونها الأخلاقي كطلق جعل كتابها المقدس ، التوراة « يلغي الفكر الحرّ ويمتنعه بشكل لم يسبقه فيه أي كتاب مقدس آخر . فهو يبدأ بصب اللعنة على آدم ، لأنه فُتس عن المعرفة ، وكان ، أثناء تاريخ المسيحية ، يقترن دائماً بحركات تنقض كل استقلال فكري ، ويمتن كل إشارة فكرية مستقلة ، كما انه وضع نفسه دائماً في خدمة القتل والبغضاء ، يبررها ويوحى بها في شق أدوار التاريخ . فمنذ عهود المسيحية الأولى ، أثناء امتدادها ، الى الحملات الصليبية ، الى الحروب الدينية ، الى الحركات الألفية ، الى محاكم التفتيش ، الى كرومويل والبيورتنز^(١) ، الى مطاردة الناس وتقتيلهم بتهمة السحر الخ ... نجد أن دعاة التوراة يذهبون الى القتل وسفك الدماء بعشرات ومئات الألوف ، يعذبون المنحرفين أشد ألوان العذاب باسم الحقيقة المسيحية المطلقة ، وهم يحملون التوراة والصليب .

تنطوي التوراة ، بالإضافة إلى هذا الامتحان للفكر ، على جميع العناصر التي

يتميز بها الموقف الكلي . إن ما صنعه المسيحيون كان نتيجة منطقية لهذه العناصر وللتركيب النفسي الذي تولده في نفوس المؤمنين بها . اتخذ المسيح نفسه موقفاً كلياً ، فبشر بميزاته وخصائصه ودعا إليها . يكون الامتداد الكلي عادة نتيجة علاقة سيكولوجية أو سنن سيكولوجية تولدها الايديولوجية وليس نتيجة علاقة منطقية بها ، بيد أنه ، في المسيحية ، نرى هذه العلاقة الأخيرة ظاهرة بشكل واضح بارز وكان جميع عناصر امتدادها الكلي تنبع بطريق منطقي من مبادئها وفرضياتها . هناك بين الإيديولوجيات الحديثة ايديولوجية واحدة فقط تماثلها هذا التسلسل المنطقي ، بين الفرضيات وعناصر الامتداد الكلي ، ألا وهي الايديولوجية النازية .

ان إزالة وإلغاء معالم الأخلاقية الفردية وكل شكل من اشكال الولاء الفردي أمر بارز في المسيحية بمحدثه ووضوحه ، وخصوصاً في موقف المسيح تجاه العائلة . فليس هناك ، في الواقع ، بين الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت او غيبية ، من ايديولوجية نقضت الرابطة العائلية كما نقضها المسيح . فهو الذي قال في انجيل لوقا - او هكذا يُقال - « لم أجدني كي أحلّ سلاماً بل حرباً وخصاماً . جئت كي أفصل بين الابن وأبيه ، بين البنت وأُمها ، بين الكنتنة وحبيها . سيكون أعداء الانسان من أهل بيته ، ابنته الذي يحب أمه ووالده اكثر مني لا يستحقني ، والذي يحب ابناً او بنتاً أكثر مني لا يستحقني ايضاً » .

ثم يقول : « انني جئت لانشق النار في الأرض ، وهل هناك من أمنية أتمن من اشغال هذه النار ؟ هل تظنون أنني أقمت لأجل السلام ؟ كلا ! انني الحق الحق أقول لكم ، لقد أتيت لأجل الانقسام . فمن الآن وصاعداً ، كل خمسة يحبون في بيت واحد ينقسمون على ذاتهم ، الواحد ضد الآخر ، ثلاثة ضد اثنين ، واثنين ضد ثلاثة ، الأب ضد الابن ، والابن ضد الأب ، الابنة ضد الأم ، والأم ضد الابنة الخ ... »

وعندما قيل له مرّة إن والدته واخوته يقفون في الخارج يريدون التحدث إليه قال: «أمي؟ من هي أمي؟ ومن هم اخوتي؟» ثم مدّ يديه نحو تلامذته وقال: «أنتم أمي وأنتم اخوتي». وعندما جاء أحد تلامذته يستأذنه بالذهاب لدفن والده قال له المسيح: «اتبعني وارك الموتى يدفنون موتهم». وفي مكان آخر، نرى أن المسيح يشير لأحد أتباعه ان يتبعه، فطلب هذا إليه ان يسمح له بأن يذهب أولاً لوداع اهل بيته، ولكن المسيح يجيبه بأن ما من انسان يضع يده على المهرات ويتطلع الى الوراء يكون أهلاً لخدمة كلمة الله.

غير أن هناك مزيداً من هذا. ففي انجيل لوقا ايضاً نجد المسيح يقول: «إن كان أي انسان يأتي الي، ولا يحقد على والده وأمه وزوجته واخوته واخواته وعلى حياته ذاتها، فانه لا يستطيع ان يكون تلميذاً لي».

يتبين لنا هنا ليس فقط اهمال ونقض العائلة او نداء الى التحرر من الولاء لها، بل تبشير بالفضاء والحقد الحادّ القاسي ضدها. يبدو أن لوقا أراد التخفيف من حدة العبارة فجعلها في مكان لاحق تأخذ الشكل التالي: «ان من يحب والده او أمه أكثر مني لا يستحقني»، والذي يُحب ابناً او ابنة أكثر مني لا يستحقني ايضاً». غير انه من أي جهة نظرنا الى تلك الاقوال، نجد فيها موقفاً كلياً يصعب على الشيوعية او النازية ان تدانيتها فيه.

كان هذا الموقف يميز المسيحية في تاريخها في الكنيسة، في طوائفها، وفي سلوك قديسيها ومؤسسيها. اتنا نرى دعوة مستمرة الى المسيحي بأن يكبت غريزته الجنسية ويتحرر منها؛ ان يُهمل علاقاته العائلية ويحجر نفسه كلياً لخدمة المسيح. هذا التحرر يكن وراء جميع أنواع الرهبنة في المسيحية. فعندما كان القديس برنارد يبشر بهذا الموضوع، كان تأثيره قوياً لدرجة جعلت الامهات يحجن أولادهن عنه، والزوجات يحجن أزواجهن خوفاً من ان يحننهم إليه فيتركوا عائلاتهم ويلتحقوا به. انه، بهذه الطريقة هدم في

الواقع ، عائلات عديدة ، حتى ان الزوجات اللواتي تركهن أزواجهن نتيجة لتأثير القديس برنارد أسسن رهبنة خاصة بهن .

كان المسيح أول من دعا اتباعه الى ترك عائلاتهم والتجرد من ممتلكاتهم واتباعه . دعا افلاطون قبله دعوة ماثلة ولكنها ليست بدرجة حدتها . ان نظام الرهبنة الذي يعطي صورة بارزة عن هذه الدعوة يعني التنكر لكل شيء يلهي الفكر عن المذهب . إنه يعد الفرد للحياة الآخرة وللدين اعداداً يجعله يرفض كل ملكية ، وكل علاقة جنسية ، وكل اهتمام بشؤون العالم .

أما عقاب الذين يخرجون على ارادة المسيح ولا يقبلون دعوته ، فحدث ولا حرج ؛ انه عقاب فريد في التاريخ ، فهو يقول : « ان ابن الانسان سيرسل ملائكته الذين يجمعون من انحاء مملكته جميع الأشياء الفاسدة ، وجميع الذين فعلوا الخطيئة ، ويرمونهم في أتون من النار ، وهناك يكون البكاء وصرير الأسنان » .

ويقول ايضاً : « يا أيها الأفاعي ، يا أيها الأجيال الأفغوية ، كيف تتمكنين من الهرب من لعنة جهنم » . « اذهبوا عني ايها الملاعين الى النار الأبدية » .

يلاحظ راسل بأن عبارة « العويل وصرير الاسنان » تتردد باستمرار على لسان المسيح ، وكأنه يتلذذ خيالياً بمنظر الذين قاوموا مذهبه ، وهم يتقلبون في النار .

هناك ايضاً اللعنة التي تلحق بمن يخطيء ضد الروح القدس : « ان كل من يتكلم ضد الروح القدس لا يلقى أي غفران » ، لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر » .

أما في اورشليم الجاحدة فيقول بأن تهديمها سيحدث ، وبأن الأعداء لن يتركوا فيها حجراً على حجر ، وبأنهم سيدبحون سكانها ، والنساء الحبالى ،

والمرضعات والأطفال جزء لها ، لأنها أنكرته ولم تعترف به .
ان مذابح الانقلابات الحديثة تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا
النوع من المذابح .

ومن أقواله أيضاً : « إن انطوت يد من يديك على الأذى قطعها ؛ فمن
الأحسن لك ان تدخل الحياة مشوهاً على ان يكون لك يد في جهنم ، في النار
التي لا تنطفئ ، وحيث الدود لا يموت ابداً » ؛ و « ارغمهم على الدخول معنا ؛
و « من ليس معنا هو ضتنا » .

هذا الموقف الكلي ظاهر في معظم أقوال المسيح وعناصر المسيحية . انه
نجده من ناحية رمزية بقصة الراعي الذي ترك تسعاً وتسعين غنمة ، وقد
اطمأن عليها في وضع أمين ، وذهب يفتش عن الغنمة التي خرجت عن
القطيع ونهت .

هناك أيضاً قصة شجرة التين التي توجه اليها المسيح ، ولما لم يجد ثمرأ ، لأن
الفصل لم يكن فصل ثمر ، أمر بالأثمار أبداً بعد ذلك ، وما لبثت الشجرة
ان يبست وماتت .

ثم هناك قصة الخنازير التي أمرها بأن ترمي نفسها في البحر ، لأنها
مكونة ، ولكن المسيح ، كما يلاحظ راسل أيضاً « كان كلي القدرة » فلماذا
لم يأمر الشياطين بالخروج من الخنازير بدلاً من قتلها على هذا الشكل .

عبر بولس عن هذا الطابع الكلي بقوله : « إن نحن بشرنا ، أو ملاك السماء
بشر » بأي انجيل آخر غير الانجيل الذي تجددونه بين يديكم فليكن ملعوناً .
لقد كان يتكلم عن الكنية كجسم المسيح ، وانجيل يوحنا يذكر صلاة المسيح
بأن « يكون أتباعه جميعاً واحداً » . إن الولاء للمسيح ، تبعاً للمهد الجديد ،
يعني محبة تكرس الفرد للآخرين ، وتجعله يتجاوز الحواجز التي تفصل بين
الناس . ان بولس يقول أيضاً : « فليس هناك من يهودي أو يوناني ، ليس هناك

من ذكر او انشى ، لأنكم كلكم في المسيح واحد . هناك جسد واحد وروح واحدة ، أمل واحد ، إيمان واحد ، عمادة واحدة ، إله واحد ، أب لنا جميعاً .

إن الأناجيل مليئة بالأقوال مثل : « ليس من عصفور يقع على الأرض دون ارادة الله » ، أو « ان شعر الرأس معدود » وشعر الذقن ، والشعر الموجود في الجسم .

هذا الإله ، إله العهد القديم على الأقل ، أثار استعزاز شافيتسبري فقال : ان كان هناك من إله فانه سيكون اقل غضباً على الملحدين منه على الذين قبلوا به في صورة العهد القديم ؛ كان العبرانيون يقتلون الأعداء ليس فقط قتلاً جماعياً بل إفتاءً يقضي على النساء والرجال والاطفال . أسف يوري لأن المسيحيين الأولين ضموا الى كتبهم المقدسة الكتابات اليهودية التي تعكس طوراً حضارياً مليئاً بالوحشية . إنه لمن الصعب ، في رأيه ، تحديد الأذى الذي لحق بالناس بقشوبه أخلاقهم عن طريق هذه المفاهيم والمثل ، التي تنكر الانسانية ، وتفيض بالعنف والتعصب الجنسي ، والتي يقرأها الناس وهم يؤمنون ضمناً بأنها وحي منزل . هنا نجد ذخيرة فعالة للاضطهاد .

هذا قليل من كثير من الأقوال التي تعلن هذا الموقف الكلي في تركيب المسيحية الايديولوجي ، ومنها يتضح أن هذا الموقف كان شديد البروز فيها . لم يخطئ فولتير ، كما يقول سرريل ، عندما اعتبر ان تاريخ المسيحية هو تاريخ كبت الفردية ، ولكن الاثنين نسيا ان يفسرا بأن ذاك الكبت هو ظاهرة تتابع كل ايديولوجية انقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً أن نرى المسيحية تنشى عالماً على صورتها ، بالرغم مما تطوري عليه عقائدياً وروحياً من اماله ، ومن دعوة الى تجاوزها والتركز على العالم الآخر . فالعصور الوسطى ، عصورها ، عصور الموقف الكلي في أبلغ صورته ، برزت في أرض فرغتها المسيحية من كل ما يتعارض

مهما ، في ارض حوّلها الموقف الكلي الى خلاء ينشئ فيه من جديد حياة جديدة .

ففي هذه العصور ، نرى المسيحية تلقى الحضارة السابقة ، والفلسفة القديمة وما تبدي من سياسة وحقوق ، كي تبدأ كل شيء من جديد . ان إحراق الكتب واضطهاد وقتل المفكرين والفلاسفة ظاهرة مستمرة لازمت المسيحية في جميع أدارها حتى الدور الحديث . كان المسيحيون يطلقون « غزوات » ضد جامعة الاسكندرية فيشتقون المدرسين الذين يشتهرون باغرافهم عن تعاليم الكنيسة بأي شكل أو صورة . نظرة واحدة على قائمة الكتب المحرومة تدلّ بوضوح على الاستثناء الكلي الحاد المتكامل لكل شيء يتنافى ، في قليل أو كثير ، والمذهب المسيحي الكاثوليكي . ان الكنيسة لا تزال ، مثلاً ، تمنع المؤمنين من قراءة كتب مونتانيه ، تين ، ميل ، برجسون .

حققت الكنيسة آنذاك احتكاراً شاملاً للشؤون الفكرية والتثقيفية ، فأصبح التعليم لاهوتياً ونشأت الثقافة على الدين ، أصبحت السياسة والحقوق والفلسفة والفن وجميع العلوم الاخرى ، فروعاً محضة في اللاهوت ، وعقائد الكنيسة تحولّت الى مبادئ سياسية ، والرجوع الى التوراة حلّ محلّ أي قانون في اي محكمة . ظلّت الحقوق في رعاية اللاهوت حتى عندما برزت طبقة من الاخصائيين .

كانت الكنيسة آنذاك ، الحارس الوحيد لجميع القضايا الزمانية والكونية ، يمتد قضاؤها وسلطانها الى جميع عوالم الانسان ، من سماوية وأرضية ، من دنيوية ومقدسة . خضعت الحياة الشخصية والعامة ، الاجتماعية والاقتصادية أثناء تلك العصور ، لقوانين وقواعد دينية لا تستثني من قبضتها أي جزء من المجتمع . ان الدولة والتربية والاحسان ، وما يمانيه الفرد من أزمات وجدانية فردية ، كانت كلها تحت رعاية الكنيسة التي أنهت ، مدفوعة بهذا المضمون الكلي ، تنظيم العالم المسيحي في القرن الثالث عشر ، كوحدة عالمية تنشأ على

أساس إكليريكي ديني ، بدلاً من الأساس السياسي . وقد كانت وحدة تتجاوز الشؤون الدينية . رقت الى الحياة الاجتماعية كسعادة الفقراء والعناية بالمرضى . كانت في قبضة الكنيسة ، توجهها حسب تعاليمها وإرادتها . شمل امتدادها الحرب والسياسة لأن البابا كان الحَكَم في كل قضية ذات علاقة أساسية بمصالح الدين أو العدالة .

كان القصد الأعلى للمسيحية ، كقصد كل ايدولوجية انقلابية ، إنشاء عالم مسيحي جديد ليس فيه سوى المؤمنين .

كان الايمان شرطاً جوهرياً كي يصبح الفرد عضواً في مجتمع القرون الوسطى ، وكان ضرورياً كي يصبح الفرد مواطناً . لهذا ، بقي الوثني ، أو اليهودي أو المسلم خارج المجتمع . لم يكن وضعهم الحقوقي الحد من حقوق المواطنة فقط بل برز في الغائها الغاء باتاً .

ففي ابتداء الأمر ، كانت تحقق انتشارها وتعمل في سبيل هذا القصد عن طريق السيف والقتل ؛ فاما الموت او العادة . ولكنها ، فيما بعد ، اخذت تعتمد على عنصر التبشير ، تحاول ، عن طريقه ، تحقيق القصد ذاته . كانت الحركات الصليبية مثلاً جلياً لهذا الامتداد . فهي ، من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر ، وخصوصاً في تجمعاتها الجماهيرية ، لم تَرَ اي سبب يمنع تحقيق قصدها وتحويل العالم كله الى عالم مسيحي عن طريق افناء الشعوب غير المسيحية . يتضح ذلك في احد مقاطع اغنية رولات التي تعبر عن روح الحملة الصليبية الاولى حيث نرى ان الكفرة يُرغمون على العبادة ومن يقاوم يُقتل شتقاً او حرقاً او ذبحاً .

لم تتجه الحملات الصليبية ضد المسلمين فقط ، ولكنها انجحت في اوروبا ايضاً ضد كل من حدثته نفسه بالخروج او بالانحراف عن الكنيسة . ففي الحملة ضد الألبيجنس ، والوالدنس ، والكثاريين^(١) مثلاً في القرنين الثاني والثالث عشر - كانت الكنيسة تحاول افناءهم افناء تاماً . وهذا ما حققته فعلاً ، فقتلت

وحرقت وشنت الرجال والنساء والأطفال بشكل جماعي . يذكّر بوري ، في هذا الشأن ، بأن الأمر المهم ، هو ان الكنيسة أدخلت في القانون العام الاوروي المبدأ القائل بأن الملك او الامير يستطيع ان يمارس سلطته على اساس واحد وهو افناء فرق الخارجين على الكنيسة . فان تجاسر أحد على التردد ارغته الكنيسة على الطاعة يجعل امتيازاته وارضيه ملكاً لأي فرد تستطيع الكنيسة ان توجه لهاجمته وتأديبه . وفي مكان آخر من دراسته ، يفسر بأن اضطهاد روما للبيجين يعود الى تمصب المسيحية ، والى نقضها لجميع الاديان الأخرى ، والى عدائها لجميع أشكال الايمان خارج ايمانها ، والى الاقتناع بأن فوزها يعني ازالة جميع العقائد .

هذه الظاهرة جعلت ويليام جايمس يقرر أن العالم لم يعرف الاضطهاد الديني على نطاق واسع ، قبل ظهور الأديان الموحدة . كانت المسيحية ، في الواقع ، أول مذهب ديني في العالم وجد خاصته الاولى في التمصب ، والذي كان يقضي بإفناء خصومه .

كانت حرب الكنيسة ضد حركات الانشقاق الديني دائماً ، عندما كانت الكنيسة قادرة على ذلك ، حرب افناء . ثم كانت بعض هذه الطوائف المنشقة ترغب في أن تكون حربها هي الأخرى حرب افناء لجميع اتباع الكنيسة .

ان المسيحية ، ممثلة بكنيستها ، كانت تدفع قضيتها ، من ناحية ، ضد الوثنيين في الخارج ، ومن ناحية أخرى ، ضد « المارقين » في الداخل ، فتنظم حملات الافناء الصليبية ضد الأولين ، ومحاكم التفتيش ضد الآخرين . لقد ذكرنا في الفصل السابق تعريف جييون للمسيحية ، بأنها حركة تدافع عن الحرافات والالوهام بالفظائع . كن الحرق عقاب جميع الفرق المنشقة ؛ فان ندم احدم فاعترف بخطيئته وتاب ، يُحكم عليه بالسجن المؤبد . وكان الحجر يصيب جميع املاك « الكافر » واولاده حتى الجيل الثاني ، وكانوا لا يُعتبرون اهلاً لأي منصب او مركز الا اذا وشوا بأبيهم او بكافر آخر .

العقاب ذاته كان يُصيب كل من يساعد الكفتار بأي شكل .

لم يكن الموتى انفسهم في منجى ، اذ كانت الهاكم تأمر بنبش وحرق جثث من ترى انهم كانوا كفرة . وقد بلغ التشجيع على الوشاية بالغير درجة لم يبلغها في الانقلابات الحديثة .

ذكر لي في دراسته الكلاسيكية حول محاكم التفتيش في القرون الوسطى ، ان جميع الاحكام والقضاة ، في الحاضر والمستقبل ، كانوا ملزمين بأن يقسموا على ازالة كل الذين تمتبرهم الكنيسة كفرة ، والا فانهم يخسرون مراكزهم . ان اي حاكم زمني يحمل ، لعام واحد ، بعد دعوة الكنيسة بأن ينظف الارض التي يملكها من الكفرة ، تصبح ارضه من حق كل من يغني الكفرة ويقضي عليهم . جند « مرسوم الايمان » الذي اعتمدته محاكم التفتيش في متابعة المارقين الشعب كله في خدمة الهاكم ، وفرض على كل فرد ان يشي بالغير وان ينبشها بأي عمل كافر او مارق .

يكشف هذا بوضوح عن ان سياسة القتل الجماعي الافنائي ، التي يريد ان يميز بها بعض النقدة الايديولوجيات الحديثة ، لم تكن حديثة البتة .

لم تفرق المسيحية ، في الواقع ، بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية . فعلى الرغم من الفصل النظري بينها ، كانت السلطة الروحية دائماً تحاول ضبط السلطة الزمانية وتوجيه سلوكها . ثم كان الفصل النظري ، في الواقع ، فصلاً ظاهرياً فقط ، لأن العقيدة المسيحية ذاتها ، كما فسرتها الكنيسة آنذاك ، عيّنت طبيعة الدولة ورسمت حدودها ، ومن ثم تركت للكنيسة ان تراقب عملها . كان الملوك والأباطرة ، في الحملات الصليبية ، يخضعون للبابا كما يخضع ، حسب تعبير هيجل ، أفراد الجيش لقائدهم .

وجد موشياي أن عبارة العالم المسيحي^(١) تظهر لأول مرة في أواسط القرن

التاسع ، وتبرز حول فكرة أخرى هي سلطة البابا الزمانية . فعندما أخذ جريجوار الكبير مهمة التنظيم السياسي على عاتقه ، برزت فكرة إخضاع هذا التنظيم لسلطة رئيس روعي يحسد الايمان المشترك .

كان البابا جريجوار الذي انتخب عام ١٠٧٣ ، أول من اعلن الجمهورية المسيحية التي تتألف من المؤمنين الذين يخضعون لسلطة البابا في جميع اقطار الارض . ولكن ، بما ان جميع الناس يحدون فداءهم في المسيح ، فان الانسانية كلها مقدر عليها ان تصبح مجتمعا جديداً يتحد فيه الناس برابطة صوفية . هكذا ، اتخذت رسالة الكنيسة آنذاك خاصة جديدة ، وهي توحيد العالم السياسي ؛ وبانتظار تحقيق ذلك ، زعمت الكنيسة لنفسها واجب سيادة وتوجيه السلطة الزمانية .

من هنا ، يتضح ان علاقات الخصام التي سادت الدولة والكنيسة تعني ان الصراع بين البابا والامبراطور هو اكثر عمقا مما قد يلوح لأول وهلة . فالقضية ليست قضية سلطة سياسية خارجية فقط ، بل كانت اولاً وفي الدرجة الاولى ، قضية الوحدة في نظام الوجود . إن الأباطرة ، بالاعتماد على النظام الاقطاعي ، حاولوا إخضاع الكنيسة اولاً ، وقد نجحوا بذلك في ابتداء الأمر ، ولكن البابوات رأوا ، بسبب دورهم الروحي ، ان السلطة الاولى ترجع اليهم ، ولهذا طلبوا من السلطة الامبراطورية ان تخضع لسلطة الكنيسة الروحية ؛ وما لبثوا ، في ظل جريجوار السابع واينوسنت الثالث ان نجحوا بذلك ، فالزموا الاباطرة بالخضوع لهذه السلطة . إن وراء هذا الصراع ووراء جميع المشاحنات والنظريات التي برزت حوله ، تظهر نظرية واحدة أساسية عليا ، وهي ان تركيب الوجود الانساني كله يجب ان يُنظم ويُرتب ويوجه باسم سيادة الله .

لهذا ، أكد كثيرون من امثال جارديني بأن السياسة كانت في القرون الوسطى جزءاً من النظام الروحي الاخلاقي العام ، وجزءاً في تكامل الكنيسة

والدولة اللتين تعبران عن السلطة الإلهية التي يخضع لها كل عمل أو نظام سياسي .

كانت الأولوية دائماً للكنيسة ، في التعبير عن النظام الروحي الأخلاقي العام ، الذي يشمل الدولة كجزء من أجزائه ، أو عن إرادة الله التي يرجع كل عمل أو نظام سياسي إليها نهائياً . لهذا ، كانت الدولة تتحد مع الكنيسة بشكل جديد جداً . فيها اشتد الخصام بين البابا والامبراطور ، بين الأمير والبطريرك ، بين الكليروس ورجال الدولة ، فإن الكنيسة ككنيسة لم تتعرض أبداً لنقض أو خصام ، بل كانت في ذاتها تملو هذا الخصام وتتقدم عليه .

كانت الدولة تخضع للكنيسة ، وكان الناس يعترفون اجمالاً بأن ليس هناك من تشريع أو قانون تصدره الدولة ، يستطيع ان يصح أو ان يكون مقبولاً إن تمارس مع القانون الكنسي ؛ إن القضاة المدنيين ايضاً كانوا يأتون بالدرجة الثانية بعد رجالات الكليروس .

وحدت الكنيسة الكاثوليكية ، في الواقع ، جميع غربي أوروبا الاقطاعية ، على الرغم من الحروب الداخلية ، في نظام سياسي واحد كبير ، يخاضع اليونانيين المنشقين والعالم العربي الاسلامي . لقد كانت في وصف أنجاز و قلب الاقطاعية المالي ، ، ولهذا رجب تهديم هذا المركز قبل القيام بأي هجوم ناجح ضد الاقطاعية الزمانية في أي بلد .

كانت هذه السلطة قوية الى درجة استطاعت الكنيسة معها ، بعد رجوع البوربون في القرن التاسع عشر ، ان ترجع فتارس ، بحكم «التقليد والاستمرار» ، سلطتها الشاملة في التربية والجيش والإدارة والثقافة . وصف ميشاله الوضع بأنه وضع لا يمكن الوصول فيه الى أي مركز دون ان يحمل الفرد « وثيقة الاعتراف بيده » .

كانت هذه الحضارة المسيحية تعتمد ، اساساً ، على الجهاز الكنسي الذي كان ينظم أوروبا كلها كوحدة دولية لم تكن تنسجم مع فكرة تعدد مجتمعات

مستقلة ذات سيادة كالدول القومية في أوروبا الحديثة .

كان هذا الامتداد لكلي قوياً ايضاً الى درجة جلعت التنفي والسجن من نصيب الفلاسفة حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أشار مانوال بأن الكتب الفلسفية ، كانت ، في الواقع ، وقوداً مستمرة للنار ، يقدمها الجلاء العام ، بعد الحكم عليها من قبل الصوريون .

في هذه الناحية ، نجد طابع المسيحية الكلي في أجلى مظاهره . فالمسيحية وقفت دائماً خارج وفوق كل نقد ، فوق وخارج الوقائع التي كانت تبلورها وتحولها وتغيرها بما يتلاءم وينسجم مع منطقها . كان مؤرخوها القدماء يزورون الأحداث والمخطوطات التاريخية بشكل يتلاءم مع المفهوم المسيحي السائد ، وبشكل يدل على لامبالاة تامة بالوقائع والحقيقة . إن ما كان يهمهم ليست حقيقة الأفكار والوقائع التي يتبنونها ، بل فعاليتها . (تبرز هنا إحدى خصائص الايديولوجية الانقلابية الاولى) . ولكنهم ، كما يصفهم كاتوسكي ، لم يكونوا دقيقين الحس التاريخي في انتقاء الاساليب .

تدين المسيحية بوجودها ذاته الى هذا التزوير للتاريخ ، الذي كان كلياً ، يحاول ضبط التاريخ في وقائعه واحداثه ضمن مفهوم معين . فمن المؤكد أن ليس هناك تقريباً من كتاب واحد ، بين الكتب المسيحية الاولى ، كتبه المؤلف الذي يرجع اليه . 'كتب معظمها ايضاً في اوقات متأخرة عن التواريخ المعطاة لها . وطبعاتها الاولى غالباً ما شوهت بشكل جاف بدائي في الطباعات التالية ' بما يزداد عليها من تنقيح وإضافات . ومن المؤكد ايضاً ان ليس هناك من انجيل واحد أتى عن طريق شخص عاصر المسيح .

نرى هذه الظاهرة ايضاً في تاريخ تطور المسيحية . فكلما نشأت طائفة ما واستطاعت ان تحقق تنظيماً قوياً وكنيسة ثابتة كبيرة تسودها مذهبية خاصة ، نجد ان احد اعمالها واجباتها الاولى كان دائماً تثبيت المذهبية ، وذلك بإعلان قائمة من الكتب المسيحية الأولى تعترف بصحتها وإصالتها دون غيرها ، وذلك

طبعاً تبعاً لما ينسجم او يتناقض مع المذهبية الجديدة . هذا يعني الغاء ونقض الأناجيل والكتب الأخرى التي اعطت صورة مغايرة عن المسيح كأناجيل وكتب كاذبة غير صحيحة كانت ، في الواقع ، تُلقى وتُحرق عندما يكون ذلك ممكناً . اما الكتب التي تُقبل في المذهبية الجديدة ، فانها تخضع ايضاً الى تنقيح جديد يجعلها تنسجم ، الى ابعد حد ، مع هذه المذهبية .

كان جورج اورويل يستطيع ان يعتمد هذا التاريخ في كتابة قصته الشهيرة . فالتجربة الشيوعية السالينية لم تكن الأولى من نوعها .

كانت تلك النحل والطوائف المسيحية أو ما كان يُسمى خصوصاً بالحركات الألفية تمثل ، في الواقع ، جميع عناصر ومظاهر الطابع الكلي الأخرى . فعند نجاحها في قطاع ما ، كانت تأخذ بيدها سلطة كلية مطلقة في جميع القضايا العامة ، في الحياة الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وحق الحياة أو الموت الخ ...

ثم كانت تحاول كباقي الايديولوجيات الانقلابية في جميع أدار التاريخ ، ان تؤكد مغزى نشوئها الفريد ، فتلجأ الى شتى الوسائل ، وفي طليعتها تغيير أسماء شوارع ومداخل المدن ، تغيير أسماء الأيام وتنظيم الأسبوع من جديد ، تغيير ايام الأعياد ، وحق تغيير أسماء الأطفال تبعاً لطقوس جديدة .

كان العالم كله قصد غالبية هذه الطوائف . فالعالم بأجمعه يجب ان يخضع للإيمان الجديد . بعضها كان يدعو الأتباع والمؤمنين بشكل منظم الى استخدام السيف والقتل في تحويل العالم كله الى هذا الإيمان . وكانت تبشر ايضاً بصراع اجتماعي عقائدي يزعم انه فريد في معناه واهميته ، صراع سوف يخرج العالم منه وقد تحول تحولاً تاماً ، فاتخذ معنى وتركيباً جديدين كل الجدة .

أما الجيوش الكاثوليكية التي كانت تسير ضد الحركات تلك ، فكانت تعتمد الى حرب إفتائية .

ان هذا الطابع الذي كان يميز هاته الحركات كان يعبر ، في الواقع ، عن صورة واضحة للطابع الكلي ، يلزم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، قديماً وحديثاً .

نجحت الكنيسة الكاثوليكية ، أكثر من أية كنيسة أخرى ومن أي نظام سياسي تقريباً في جعل مذهب معين، بلورته ودافعت عنه وفرضته سلطة حاكمة مركزة ، المصدر الوحيد لكل شعور بالذات في شتى انحاء الأرض . إنها جعلت هذه الدعوة شاملة كلية عن طريق العنف .

جمدت المسيحية النشاط العلمي وألقت في القرون الوسطى واستمرت تعثر تقدمه ، وتحول دونه ، حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إن الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، حاربت كل علم باسم سلطة التوراة المعصومة عن الخطأ (نعمة واحدة أساسية ترددها كل ايديولوجية انقلابية) ، لأن العلوم تلك كانت تحمل دائماً نتائج لا تنطبق مع تعاليم التوراة . فالكنيسة مثلاً حاربت الطب حرباً عنيفة، لأن أمراض الانسان لا تأتيه من أسباب ترجع الى طبيعته بل هي من عمل الشيطان ، ولهذا فإن معالجتها ، من أوجستين إلى لوتر ، وجب أن تعتمد على طقوس الكنيسة .

كانت الكيمياء أيضاً عملاً شيطانياً ، فكان من يعمل بها أو في الطب معرضاً لمهمة السحر . كان اضطهاد ما يسمى بالسحر - مثلاً في النساء على الأخص - يجد تبريره وتبرير النظرية التي تكن وراءه في بعض أقوال التوراة كقول : « إنكم لن تسمحوا لساحرة أن تعيش » . كان هناك رجوع دائم الى التوراة والانجيل في تبرير كل شكل من أشكال الاضطهاد . ان اضطهاد البروتستانت ، مثلاً ، في فرنسا ومحاوله افنائهم ، يجد تبريراً في قول المسيح : « ارغمهم على الدخول معنا » .

عندما حكمت المحاكم الانكليزية على ايتن ، ناشر كتاب «بائ» ، «عصر العقل» ، بالسجن ثمانية عشر شهراً ، ولأن التنكر لحقائق الكتاب المقدس - العهد القديم - الذي يشكل أساس الايمان ، أمر لا يسمح به أبداً ، وجه الشاعر شلي

للقاضي كتاباً جاء فيه : « ان الشيطان الذي تقدم اليه بعض الشعوب الضحايا الانسانية هو أقل بربرية من اله المجتمع المتحضر » .

بتين أندرو هوابت ، في دراسته الكلاسيكية في تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في المسيحية ، أن رجال الدين حاربوا كل خطوة تقدمية في العلم والبحث العلمي أثناء التسعة عشر قرناً الماضي .

كانت الكنيسة في كثير من الأحيان وخصوصاً في القرن الرابع عشر تأمر بحرق كل ما كُتِب في اللغات المحلية باعتبارها خارجة عن الدين . لم يقتصر الحرق على الكتب ؛ فمن حرق هوس ورفاقه الى حرق برونو ، جعلت الكنيسة ، حسب قول جورج ، النيران تأكل زهرة علماء المسيحية .

لا يزال هناك في ساكس قوانين ، وهي قوانين وحشية ، تعلن أن كل من يدخل في اتفاقية مع الشيطان يعاقب بالاعدام حرقاً .

وجد ذلك الامتداد الكلي الشامل أداته الفكرية على الصعيد الفكري في توما الأكويني الذي لم يكن هدفه جمع المبادئ المسيحية والأوجستينية والأرسطاطيلية في تركيب واحد مترابط فقط ، بل جمع جميع فروع المعرفة في زمانه وفي الأزمنة السابقة في علم واحد ينبع من العقيدة الكاثوليكية . فقد حاول ذلك في كتاب « ملخص اللاهوت » الذي اعتُبر آنذاك علم العلوم . نراه ، مدفوعاً بطبيعة المذهب الكلية ، يحاول أن يعطي حلاً وتحديداً لكل مظهر من مظاهر الحياة ، من عقيدة الخطيئة الأولى الى فائدة الرياضة ، ومن مبدأ القدرة الالهية الكلية الى قضايا الزنى والمظهر والتواضع في اللباس . انه كتاب يشكل دائرة معارف كبرى ، تجد وحدتها في خدمة مذهب معين ، وفي تحقيق ذلك نقيم تركيبها الشامل الكلي ، الذي يمتد من الميتافيزيق الى الأخلاق ، ومن الله الى السياسة ، ومن مشاكل الكون والقدر الى مشاكل الزينة والتزين ، ومن البراهين على وجود الله الى وصايا ونصائح موجّهة للنساء في التبرج بطريقة تسر الأزواج .

هذا الفكر الأكويني المسيحي كان فكراً كلياً ، وككل فكر كلي كان فكراً مغفلاً ينبع من المذهب الكاثوليكي ويقتصر عليه . ففكر الكاثوليك قد يتميزون بالعقل ، ولكنه لا يكفي ، لأن هناك ، فوق صعيد العقل أو صعيد التجارب الانسانية ، صعيد الوحي ، وهو صعيد أسرار الايمان . غير أن ذاك الصعيد ينحصر بالكنيسة وحدها ، لأنها هي التي أعطيت مفتاح الأسرار . ولهذا فإن الذين يقفون خارجها يعانون حالة خطيرة ، لأن امكاناتهم العقلية عاجزة عن قيادتهم في طريق الخلاص . ولكن بما ان ذلك يجعل منهم عاجزاً يعسر ولا يساعد على انتشار الايمان ، كان من الواجب ارغامهم على اعتناقه ، وإن فشل الارغام ، وجب آنذاك التخلص منهم .

هذا الاستنتاج ، الذي قد يترأى غريباً وغير انساني ، كان نتيجة محتومة بتسلسل منطقي من نقطة الانطلاق ، وهي مضمون المذهب الكاثوليكي المسيحي الكلي . وهي نتيجة تطالعتنا في كل ايدولوجية انقلابية . هكذا ترى الكنيسة ترجع اليه في تبرير أشكال الخضوع لها ، في جعل البابوية سلطة زمانية مطلقة وفي معاقبة الكافر ليس في الحياة الأخرى ، بل بقتله أيضاً في هذه الحياة .

لا تزال فلسفة توما الاكويني حتى اليوم القياس الفلسفي الكاثوليكي المطلق . يستطيع المدرسون في المعاهد والمصادر التي يسودها الفاتيكان أن يناقشوا فلسفة ديكارت أو هيغل أو كانت أو هيوم كقضايا تاريخية . ولكن يجب أن يوضحوا بدقة وصراحة أن الستانم الوحيد هو ستانم توما الاكويني .

إن الكنيسة الكاثوليكية تبرز حتى الآن في مجموعة من العقائد الدينية والفلسفية والمبادئ الأخلاقية تتخذ صفة الاطلاق . فهي صحيحة شاملة بشكل مطلق ، تطبق على جميع الشعوب وجميع الأفراد ، بقطع النظر عن الجنس او القومية . ان قوانين وشرائع الدول المختلفة يجب ، كي تكون صحيحة شرعية ، ان تنسجم مع قوانين عليا ، لأن هناك قانوناً طبيعياً يعملها ويسمو عليها ويجب ان ترجع اليه .

في نهاية عام ١٨٦٤ أصدر البابا ملخصاً^(١) يعلن عن أخطاء العصر الأساسية . بين هذه الأخطاء نجد المبدأ القائل بأن كل إنسان حر بأن يتبنى الدين الذي يعتبره صحيحاً على ضوء عقله ، المبدأ الذي يمنع الكنيسة من استخدام العنف ، المبدأ الذي يحمل من الممكن والواجب متابعة دراسة الميتافيزيق بشكل مستقل عن السلطة الإلهية أو الكليريكية ، المبدأ الذي يجعل الدول الكاثوليكية تسمح للمهاجرين الأجانب بممارسة دينهم الخاص في أمكنة عامة ، والمبدأ القائل بأن البابا يجب أن ينتهي ان تسوية مع فكرة التقدم ، فكرة الليبرالية وفكرة الحضارة الحديثة .

إننا ، كي نكشف عن هذا الطابع الكلي في المسيحية الكاثوليكية ، لا نحتاج للرجوع الى القرون الوسطى أو حتى الى الملخص الآنف الذكر ، بل الى «براءة الحريات»^(٢) الذي أصدره البابا ليو الثالث عشر .

فبعد أن يذكر ضرورة تبني الدولة للدين ، ينتقل فيعلن بأن الدين الذي يمكن الاعتراف به هو الدين الحقيقي . وهذا شيء ليس من الصعب تبينه بالمظاهر التي تميز الحقيقة بصورة واضحة ، وخصوصاً في البلدان الكاثوليكية . من هنا ينشأ الاستنتاج بأن حرية العبادة تقتصر على العبادة الكاثوليكية .

أما من جهة حرية الصحافة والقول ، فإننا نجد في هذا المنشور بأنه ، إن لم تكن هذه الحرية معتدلة نبرة ، فإنها لا تكون حرية حقيقية . ولكن من يميز بين الحق والزور ؟ .. طبعاً الكنيسة الكاثوليكية . هكذا تقتصر حرية الصحافة والقول على العمل في ظل ورعاية الكنيسة . ان التربية والتعليم أيضاً لقيا المصير ذاته . إنها يتمكانان من تمثيل الحقيقة اذا برزا في إطار تعاليم الكنيسة الخ... هذا كافٍ لايضاح الطابع الكلي في الكنيسة حتى في القرن العشرين .

Syllabus - ١

Encyclical Libertas - ٢

أعلنت الكنيسة الكاثوليكية دائماً بأن الحل الوحيد لانقسامات الكنيسة هو في رجوع الطوائف الأخرى إليها والخضوع لها . عبّر بوسيه عن هذا المضمون الكلي في الكنيسة خير تعبير ، عندما فتر في مذهبه بأن تمدد النماذج الاجتماعية السياسية كارثة ، وأنه من الضروري أن تستمر وحدة أوروبا المسيحية في ظل الكنيسة .

•

يطالعنا الطابع الكلي ذاته في البروتستانتية التي تزدت على الكنيسة الكاثوليكية بامم الضمير الفردي وحرية أمام الله والكتاب المقدس . ولكنها على الرغم من ذلك ، عبّرت عن الطابع ذاته ، وبشكل منظم ساد ، في الواقع ، جميع فرقها الى درجة قصوى . كان التبرير الفكري العقائدي للثورة البروتستانتية الحق في الرأي الفردي ، أي مبدأ الحرية الدينية . ولكن دعاء حركة الاصلاح الديني أعلنوا هذا المبدأ لأجل أنفسهم فقط ، إذ ما أعلنوا هذه المبادئ حتى تناسوها وأصبحوا يعاملون الخارجين عليهم كما كان يعاملهم الذين خرجوا ضدهم . جعلت الكنيسة الكاثوليكية خلاص كل فرد يتوقف على الدخول فيها والايان بها . ثار لوتر عليها وأعلن حرية الضمير الفردي ، ولكنه أعلن في الوقت ذاته بأن لا خلاص لمن لا يخرج من الكنيسة الكاثوليكية ويتبعه . انه أراد تحرير الفرد من المذهب « الكلي » ، لكنه ساعد في إنشاء وصقل السلطة الكلية .

كان لوتر يظن أنه يصلح او يُقيم كنيسة واحدة عالمية شاملة وليس كنائس قومية متعددة . ولكن الكنائس المتعددة التي جاءت في ذيل ثورته كانت تقول بالوحدة الدينية ضمن كل كنيسة قومية ، لأن السماح بقيام عدة كنائس ضمن دولة واحدة كان يعني اطراح مفهوم الكومنولث كدولة - كنيسة .

أعلن لوتر حركة الاصلاح الديني لأن الكنيسة أحاطت ذاتها ، حسب قوله ، بثلاثة جدران تحول دون أي تغيير أساسي . هذه الجدران الثلاثة

كانت تدور في الواقع حول المضمون الكلي الذي يميز الكنيسة . الجدار الأول كان ، كما أعلن ، زعم الكنيسة وجوب سيادة السلطة الروحية للسلطة الزمانية . فالكنيسة زعمت لنفسها السلطة المطلقة الاستثنائية على حياة الناس الروحية . وهذا الموقف الفريد قاد الى اعلان وتبرير سلطة الكنيسة على جميع القضايا الدنيوية ومنها طاعة السلطة الزمانية للسلطة الروحية ، أو ممارسة السلطة الروحية نفسها للسلطة الزمانية . أما الجداران الآخران فكانا يحولان دون أي اصلاح قديسي بالرجوع الى التوراة او بالرجوع الى مجلس ديني ، لأن البابا كان المفسر الوحيد للتوراة ، والشخص الوحيد الذي يستطيع أن يدعو مجلساً دينياً .

كان الفرد في علاقته مع الله القصد الأول للبروتستانتية . ولكن الكنائس التي برزت فيها كانت تعمل بمجهود متواصل وشعور عميق بضرورة تنظيم حياة المجتمع تنظيماً كلياً كمجتمع مسيحي . فليس من نشاط يبقى خارج هذا التنظيم ، وكل اوجه الحياة الاجتماعية وجب ان تخضع للمذهب الجديد .

هذه المظاهر في البروتستانتية جعلت ترولتشي يؤكد انها كانت استمراراً للفرضيات والمبادئ السياسية التي سادت القرون الوسطى ؛ وأنها كانت تحس كالكثيكية الكاثوليكية ، التي تمردت عليها الشعور الملح ذاته بضرورة وجود سلطة مطلقة ونهائية .

كانت السلطة الكالفينية التي انشأها كالفن في جنيف تتمتع بسيادة اكثر شمولاً من سيادة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى . وكانت تتحكم بشكل مباشر في أصغر جزئيات حياة الشعب اليومية . وصف ماكس فاير الكالفينية من هذه الناحية ، فقال بأنها انشأت نظاماً أوتوقراطياً ، في ادارة دكتاتورية من القيسيين ضبطت الحياة في وحدة جماعية حديدية . كان التنظيم الالهي للمجتمع قصد نوكس ، كما كانت قصد الكنائس الاصلاحية في فرنسا ، ومؤسسي الكنائس البروتستانتية في انكلترا ونيوانجلند .

لم تكن حركة الإصلاح الديني الغاء سيادة الكنيسة على الحياة اليومية بل احلال سيادة جديدة بدلاً من السيادة السابقة . لقد ارادت الغاء سيادة اصبحت متراخية جداً ، واشادة ضبط عام للسلوك الفردي الاجتماعي ككل ، يدخل الى جميع مناحي الحياة الخاصة والعامة ويسودها . لقد كان ضبطاً ثقيلاً حاداً جداً تابعته الحركة البروتستانتية بدقة وشدة تامتين . كانت الكنيسة الكاثوليكية تعاقب « الكافر » ، ولكنها تتسامح مع « الخاطيء » . غير ان السيادة التي ابرزتها الكالفينية في جنيف واسكتلندا في القرن السادس عشر ، وفي اجزاء عديدة من هولندا في نهاية ذلك القرن والقرن السابع عشر ، وفي نيو المجلند في القرن السابع عشر ، ولمدة ما في انكلترا نفسها ، كانت تمارس سيادة مطلقة لا تقاوم ، وهي حسب تعبير فابر اكبر سيادة مطلقة يمكن تصورها ووجودها . كان مفهوم الله فيها مفهوم كائن قرر بشكل لا يمكن ادراكه قدر كل فرد ، وضبط اتفه الأشياء والحركة الكونية منذ الأزل والى الأبد .

وجد بوري ان ليس هناك من شيء ابعد عن عقلية دعاة حركة الإصلاح الديني اكثر من الاعتدال او قبول عقائد تختلف عن عقائدهم . فقد استبدلوا سلطة بسلطة اخرى فقط ، ورسخوا سلطة التوراة بدلاً من سلطة الكنيسة ، ولكن ، التوراة تبعاً للوثر او تبعاً لكالفن .

اعلن البيورتنز عام ١٦٤٨ قراراً يقضي بإعدام كل من ينكر فكرة الثالث ، ألوهية المسيح ، وحي التوراة ، او الحياة الاخرى ، وبالسجن ضد انواع « الكفر » الأخرى .

هربوا الى اميركا من تعصب الكنيسة في انكلترا ، ولكنهم ، في المستعمرات التي اشادوها هناك ، لم يكونوا أقل تعصباً من الكنيسة الانجليكية والكاثوليك . ثم مارسوا هذا التعصب ليس ضد الانجليكانز والكاثوليك فقط ، بل ضد فرق بروتستانتية أخرى كالباپتيست والكواكرز ، والحكومات التي عيّنوها كانت حكومات تيوقراطية استنتت كل من لا يؤمن بمذهبها .

كان أعضاء الكنيسة فقط مواطنين يتمتعون بحقوق التصويت ، ولكن بما أن الذين آمنوا بإيمانهم والذين برهنوا على صدق الإيمان ذلك فقط كانوا يعتبرون أعضاء في الكنيسة ، فإن هذا الموقف حقق لهم ما يبتغونه من وحدة المجتمع المسيحي . إن حياة الفرد لكل وجب أن تكون في خدمة الله ، فمنعوا الحمر والميسر وغير ذلك من أسباب اللهو ، لأنها لا تتسجم مع القاعدة القائلة باستخدام الفرد لجميع وقته وجميع قواه في خدمة الله .

أعطوا دعوتهم دائماً طابعاً عالمياً ، لأنها تمثل الحقيقة المطلقة . فكلمة الله ، كما تمثل في التوراة ، تتجه الى جميع شعوب الأرض ، ولا تقتصر على شعوب أوروبا فقط ، والذين آمنوا بهذه الكلمة وسمعوها أولاً ، وجب أن يكونوا الأداة التي تنقلها الى آذان الكفرة والوثنيين .

يذكر ميلتر في تاريخه عن البيورتنز ، بأنه لم يكن هناك مكان حتى لإمكان التفكير بالسباح بأراء دينية مختلفة . أما ماكلوين فيقول بأن الفكر السياسي آنذاك كان يبرز في المفهوم الذي ساد القرون الوسطى والقتل بضرورة اجماع واحد عام .

كان البيورتنز مقتنعين اقتناعاً مطلقاً بأنهم يخوضون معركة الله ، فلم يستطيعوا ابداً ان يدركوا كيف يمكن لأي كان ان يناقضهم ، ان لم يكن من ضحايا الشيطان . ان لجنة من القساوسة اعلنت عام ١٦٣٥ بأن التسامح مع الأفكار او الفرق الدينية الأخرى في الولاية - ماستشوستس - لا يثير فقط غضب الله ويضع نهاية لأمن الكنيسة ، بل يهدم استمرار الولاية .

أنكرت البروتستانتية سيادة الكنيسة وأبت عليها عصمتها ، ولكنها أقامت بدلاً من الكنيسة المعصومة الكتاب المعصوم ، ولم تلبث أن انشأت سيادة دينية تضارع سيادة الكنيسة الكاثوليكية وتزيد عليها .

عبر هذا الطابع الكلي عن ذاته تعبيراً حاداً جداً في كل ما قامت به الكالفينية . فقد غرست بغضاء عميقة ضد كل أنواع الفرج واللذة ، وألفت

الشعر والموسيقى ، وشملت جزئيات الحياة اليومية بقوانينها الصارمة الحديدية ، وولدت كرهاً كاملاً للحياة ونقصاً تاماً للسعادة ، وقتلت من يقاومها ، وعبرت عن ذاتها في دكتاتورية كلية لا تغل امتداداً كلياً عن أي نظام كلي عرفه التاريخ. انتصرت من ناحية نظرية لشخصية الفرد وحرية ، ولكنها ، في تحقها ، جعلته فريسة أشد أنواع العبودية والرق . وجد ستاندال بعد مرور ثلاثة قرون على كالفن أن الناس ، في جنيف ، لا يزالون يتحدثون عن « القيس » وعن مواعظه ، وكيف كانوا يحفظون تلك المواعظ . أكد ذلك الطابع الكلي ذاته في الكالفيينية لدرجة أصبح فيها الضحك جريمة ، لأن الضحك ليس من طبيعة المذهب الجديد .

ان مقاومة البيورتنز امتعصة العنيفة ضد قرارات الملك التي سمحت ببعض أشكال اللهو الشعبي يوم الأحد هو مثال بارز عن هذا الموقف الكلي . فقائمة هذه القرارات لا تعود فقط الى ارادة في حفظ يوم الراحة دون تشويش ، بل ايضاً الى خوف مما قد ينتج ذلك من انحراف عن حياة القداسة المنظمة . يتبدى السبب ذاته وراء مقاومتهم ومقاومة الكواكرز لأشكال الرياضة البدنية ، التي كانت مقبولة طالما هي في خدمة هدف منطقي كالحاجة الى الفشاط الجسدي ، ولكنها تجد كل مقاومة عندما تعبر عن هو او تلذذ . فقد نظموا المجتمع تنظيمياً كلياً يضبط كل ظاهرة فيه مها كانت ثانوية ، فأحدثوا ، مثلاً ، زياً خاصاً للشعر واللباس والأحذية يميزهم عن العادات التي كانت متبعة في المجتمع .

كان هذا الطابع يسود جميع مستعمراتهم في أميركا على الرغم من أن السبب الرئيسي الأول كان الرغبة في الحرية الدينية . كانت المستعمرات تلك تعتمد أساليب كلية في الاضطهاد وفي محاربة كل من لا يقول قولها ، وفي استثناء من لا يحمل أفكارها . وكان النفي يُصيب كل فرد تجاسر فخالف أو تكلم ضد المجلس الديني كما ان جميع الحقوق والامتيازات كانت ممنوعة على كل من لا يشارك في المذهب السائد . فاستثوستس وهي أولى وكبرى

المستعمرات آنذاك تمحلت الى أوتوقراطية دينية قلّدت بنجاح تام جمهورية جنيف . يذكر جوش ان استثناء كل فرد من حق الاقتراع وحق المواطنة ان لم يكن عضواً في الكنيسة ، قد يكون شكلياً في ظروف أخرى ، ولكن معناه يتضح عندما نذكر انه كان يستثني في الواقع الأكثرية من هذه الحقوق .

أما بالنسبة للاكتشافات والمباحث العلمية ، وأشكال الفن أو الفكر الفلسفي ، فلأن نيهام كان يتكلم باسم مجموعة كبيرة تمتد من قابر الى دجيلاس ، عندما كتب بأن البروتستانتية كانت ، في الواقع ، أكثر تعصباً من الكنيسة الكاثوليكية في مقاومتها ومحاربتها .

لا يزال هذا الموقف الكلي يلزم المسيحية عندما تتوفر لها الظروف الملائمة . ان مالنواسكي ، وقد راقب أعمال الارشاليات المسيحية عن كتب ، يذكر بأن الإرسالي لا يكون صادقاً مع رسالته ان هو وافق على اعتبار المسيحية ديناً كأي دين آخر . انه ، في الواقع ، ينظر الى جميع الأديان الاخرى كأديان خاطئة تستحق التهديم فقط ، ويعتبر المسيحية ديناً فريداً ، الدين الصحيح الوحيد الذي يستحق الانتشار .

تكشف هذه الملاحظات بوضوح أن السن التي تفرض ذاتها على الايديولوجية الانقلابية في تحققها ، هي غير القواعد المنطقية التي تسودها نظرياً . وان الامتداد الكلي يجمع ما تقدم من خصائصه ، يفرض ذاته بشكل حتمي في كل ايديولوجية من هذا النوع . ان بوذا مثلاً كان انساناً لطيفاً كريماً بشراً بتعاليم سمحة نبيلة ، ولكن البوذية ، بمثله في الاكليروس البوذي ، وخصوصاً كما نراها في التبت ، قاسية ، استبدادية ، متمسبة الى أقصى درجة بمكثنة . هذا الفرق بين المبادئ والتطبيق ، بين الكنيسة وبين تعاليمها لا يعود ، كما أشرنا ، الى سن سيكولوجية ايديولوجية فقط تسود الايديولوجية في تحققها ، بل الى نفسية الاكليروس الذي يتلها . فما ان يولد الايمان بأن الحقيقة

المطلقة تبرز في مذهب ماحق تظهر مجموعة « الاخصائيين » الذين يشرفون عليه ، يفسرونه ، ويدافعون عنه . هؤلاء الأخصائيون يحققون السلطة لأنفسهم لأنهم يمكنهم بفتح الحقيقة ، وكل طلبة سائدة ، يستخدمون هذه السلطة لمصلحتهم .

تجدر الملاحظة هنا بأن المسيح ، في نظر كثيرين من أمثال نيتشه وتولستوي وكامو ، لم يكن متمرداً « لأن جوهر مذهبه يبرز في قبول كلي للوضع الإنساني وفي تجنب مقاومة الشر . فالإنسان يجب أن لا يقتل حتى في منع القتل ، والعالم يجب أن يُقبل كما هو » دون اضافة أي شيء يزيد في شره ، والإنسان يجب أن يوافق على التألم من الشر الذي ينطوي عليه .

عبر أوثامونو عن هذا الاتجاه بشكل بارز . فهو يرى أن الإنسان الذي يقبل بالاستبداد يستطيع أن يكون مسيحياً كالإنسان الذي يدافع عن الديمقراطية أو الحرية المدنية . فالمسيحي كمسيحي لا يهتم بهذه القضايا ، ورسالة المسيحية لا تركز في حل مشاكل الاقتصاد الاجتماعي ، ومشاكل الفقر والثروة ، أو مشاكل توزيع الثروة ، ولا تهم حتى بمشكلة الحضارة .

هذا الموقف صحيح عندما يقتصر على الناحية النظرية المجردة في المسيحية . ولكن بما أن المسيحية ليست نظرية فلسفية أو منطقية محضة ، بل فلسفة حياة جديدة أريد بها أن تكون قاعدة السلوك الإنساني وأخلاقية تسوده وتوحي له بقيمه وواقعه . فقد أصبحت بذلك شكلاً من أشكال التمرد العقائدي . إن كان هذا التمرد وجه أنظار الإنسان إلى دنيا أخرى ، لا يخسر صفة التمرد ، والقول بذلك ليس قولاً علمياً موضوعياً ، بل نوعاً من التقييم فقط . إنه موقف وإن رضي بالوضع الإنساني كما هو ، نراه من ناحية أخرى ، تمرد عليه لأنه شر وفساد ، ودعا الإنسان إلى التوجه لوضع غيبي آخر يرقبه بعد الموت وفيه يجد حلاً لتناقضات وأسرار وآلام ومفاسد هذا العالم .

إن هذا الموقف يتناسى ، من ناحية أخرى ، أن المسيحية كنظرية مجردة

ليست المسيحية نفسها التي تتحول إلى قاعدة للسلوك الإنساني ، وأن هذا التحول يخضع لسنن أخرى غير منطقية قد تفرض عليها نتيجة أخرى فتتحول العالم . إن تاريخ المسيحية كان في الواقع تاريخ جهودها في تغيير العالم .

تهتم المسيحية بقضايا هذا العالم الاقتصادية أو الاجتماعية ، بمشاكل الملكية والثروة ، بطريقة غير مباشرة . فهي تهتم بها من هذه الناحية لأنها دعت المؤمنين إلى التنكر لهذه القضايا ، إلى نبذ الثروة ، وأهتمت كل من يهتم بها بأنه خارج على إرادة الله . إنها اهتمت بحلها ولكن في مجتمع آخر يأتي بعد الموت . ثم إن الكثير من الفرق والحركات المسيحية أرادت وحاولت . وقاوت في سبيل إقامة مجتمع يحل هذه القضايا على ضوء التعاليم المسيحية في هذه الأرض .

*

والآن ، إن نحن القينا نظرة سريعة على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نجد الشيء ذاته فالامتداد الكلي الذي تتطوي عليه ، الذي يحاول أن يشمل كل شيء وأنت يستثني كل شيء خارج طبيعته ، يسود كل ايديولوجية انقلابية حديثة ويشكل خاصتها الأولى .

يتضح الامر تماماً في الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية ، في جميع انقلاباتها ، وخصوصاً الفرنسية . أشكال الإيديولوجية الليبرالية المختلفة اعتبرت أن الفرد هو الحقيقة الأولى المطلقة ، وأن المجتمع هو مجموعة عديدة من هذا النوع من الأفراد . ولكنها ، في الوقت ذاته ، آمنت بأن عمل المجتمع أو التاريخ يتميز بمنطقه الخاص المستقل الذي يسود عمل الأفراد ويوجهه بانتظام في وجهة واحدة ، لا يمكن أبداً لأي فرد أن يخرج عنها أو منها .

لقد رأت أن النظام الاجتماعي الاقتصادي يخضع لمنطق داخلي يسوده ويعتبر عن عقلانية العالم ككل ، ثم رفعت المفهوم إلى فرضية فلسفية سياسية مطلقة ، وبذلك تجاوزت نسبة التجربة التاريخية التي نبعت منها ، فوضعت

أحد أسس الامتداد الكلي الأولى . فمن روسو وكانت ، ومن قبلها اسبينوزا ، ومن هلفسيوس وفرانكلين وجافرسون ، ومن ثم هوجو وميشاله وصاند وفخته ومازيني الخ ... الى قادة لانتقالات المختلفة ، نرى أن الإيديولوجية الليبرالية الديمقراطية تعتبر أن نظامها الجمهوري الديمقراطي هو نظام عالمي مطلق ، وأن قيام الحكومات الديمقراطية الجمهورية في العالم قاطبة هو الشرط الأساسي لسلام ثابت . أما الدولة الإقطاعية فكانت رمز كل ما هو استبدادي ، غير منطقي أو عقلاني ، ومصدر كل عنف واستبداد في العالم .

إن الاتجاه الفكري السائد الآن فيما يتعلق بالليبرالية هو أن الإيديولوجية التي تنبع منها لا تستطيع أن تفرض على أفرادها موقفاً عقائدياً واحداً أو أي تفسير موحد للتاريخ الإنساني . فمن ناحية نظرية مجردة يجد هذا الرأي ما يدعّمه ، لأن الليبرالية لا تقول به صراحة . ولكن بما أن تفسيرها لحركة المجتمع كان تفسيراً شاملاً يستثني غيره ، فقد فرض عليها موقفاً كلياً في تحققها الأساسي . إنه موقف نجده في الانتقالات الديمقراطية وهو لا يزال واضحاً في الولايات المتحدة حتى الآن . إن قاعدة الديمقراطية كإيديولوجية انقلابية ليست ذات أبعاد متعددة بالنسبة لتكوين المجتمع والشخصية ، كما يقول كثيرون من نقدها . فهناك مضمون إيديولوجي واحد يفرض ذاته على الفرد والمجتمع ويحاول توجيه الرد والمجتمع في الوجهة التي تنسجم معه .

كان هذا الطابع الكلي ظاهراً على الأخص في الانقلاب الفرنسي ، وهو أهم الانتقالات التي حدثت باسم هذه الإيديولوجية . إن مشروع سان جوست في تركيب الدولة مثلاً يمنع المجلس التنفيذي والوزراء من تشكيل هيئة واحدة ، ويمنع الوزراء أنفسهم من تشكيل وزارة خوفاً من أن يشكلوا هيئة خاصة . ولم يقف عند هذا فقط ، بل منع الجمعية ذاتها من الانقسام إلى لجان متعددة ، أو أن تميّن لجاناً خاصة إلا لرفع تقرير عن بعض القضايا الخاصة ، أو لتنفيذ بعض الأعمال التي تفوض إليها . القصد هو قصد كلي يحض يهدف إلى الحيلولة دون انفتاح أي طريق ، مهما كان ضيقاً ، أمام ظهور ارادات جزئية ؛ فالإرادة

العامة الواحدة يجب ان لا تشوّء بأي شكل ، انها وحدة لا تنقسم .

يبدو هذا واضحاً ايضاً في ثورة ليبرالية اخرى هي الثورة الأميركية .
فأباء ومؤسي تلك الديمقراطية اعتبروا الفرق والأحزاب السياسية أكبر شر
يمكن ان يلحق بالمجتمع والدولة .

وجد سان جوست أنه لا يصح حتى إجراء محاكمة بين الملك والارادة
العامة . فالارادة العامة فوق كل شيء ، ولا يصح التعبير عنها امام قضاة
عاديين .

فالمتمرد في منطق سان جوست الانقلابي هو الملك . فهو الذي
يتمرد باختلاله سيادة الشعب المطلقة . تجسد الارادة العامة الحقيقة
المطلقة ، ولهذا كان الملك يجسد الجريمة المطلقة . الملكية ليست ملكاً
بل جريمة ، وارادة الشعب هي قضية مقدسة . هكذا يُصبح
لويس السادس عشر خارج الشعب ، لأنه ليس جزءاً من الارادة
العامة . انه فرد لا يملك حق المواطنة ، وجريمته خطيئة كبرى ضد طبيعة
الأشياء النهائية .

من هذا المفهوم يتدرج سان جوست الى فكرة الجمهورية التي تمثل قيماً
موضوعية ذاتية ، وبشكل منسجم ، يمنع استقلال الارادات الفردية .
فالجمهورية التي فكر بها ، والتي عبّرت عن الثورة ، تشمل جميع العلاقات ،
وجميع الحقائق ، وجميع الواجبات ، وتؤكد وتحقق ملكاً واحداً عاماً
لجميع أجزاء الدولة . أما الحرية فيها فقد أصبحت نقیض الاستقلال الفردي ،
وتبرز في طاعة كل شخص للكل الاجتماعي في انسجامه الواحد الشامل . هذه
الجمهورية هي « الجمهورية الواحدة التي لا تنقسم » .

كانت هذه المنافع والأحزاب الخاصة الجزئية ذات فائدة في النظام القديم ،
لأنها كانت تساعد على عزل الاستبداد وتضعيف أثر الظلم . ولكنها الآن
أصبحت جريمة ، لأنها تعزل الحرية . فالحرية تتحقق فقط عندما تستطيع

الارادة العامة ان تعبّر عن ذاتها ككل . لهذا ، فإن أي ميل شخصي او تناقض او اختلاف في الرأي والشعور ، مهما كان طفيفاً ومحدوداً ، كان ممنوعاً أو بالأحرى كان كافياً لإزالة العقاب بصاحبه . فالحركة اليعقوبية فرضت موقفاً واحداً موحداً في الفكر والمواقف وكل خروج عنه أو أية لامبالاة به كانت كافية لاتهام صاحبه بالخيانة . ان سجلات النوادي اليعقوبية تعلن عن ذلك بوضوح تام .

فان بقي الفرد ساكناً في إحدى المناسبات التي طواها النسيان في الماضي حيث كان يجب الكلام ، وان كان تكلم حيث كان من الأفضل ان يسكت ، وان أظهر حماسة حيث كان يجب ان يُظهر لامبالاة ، وان أقام علاقة او مكاملة مع شخص لا يحسن بالمواطن ان يبني معه أية صلة ، وان تجنب فرداً كان يستحق الصداقة ، وان لم يظهر مبالاة بالفضيلة الخ ... ان اي سلوك من هذا النوع كان كافياً لإزالة اشد العقوبات به . فأعمال من هذا النوع كانت تُعتبر جرائم كبرى تضع الذين يقدمون عليها في صفوف الذين يرتكبون الخيانة من المالكين والفدراليين ، والذين يتاجرون بالثورة او يحنون ارباحاً غير مشروعة .

يظهر الطابع الكلي هنا في أشد وضوحه . ان عدم ابراز فوارق أو درجات مختلفة من السلوك المهرم أو المنحرف ، يدل بدقة على عمق الطابع الكلي الذي رافق الانقلاب الفرنسي . فالهم في السلوك ، وهذه خاصة أصيلة في الامتداد الكلي ، ليس أهمية الانحراف من حيث الأذى الذي يلحقه بالثورة ، ولكن من حيث « الطبيعة الانحرافية » فيه ، وفي كونه عملاً خارج الثورة . ان الجريمة الكبرى في هذا الانحراف ليس ما يؤدي اليه من شر ، بل في كونه يعني على الأقل لا مبالاة بالثورة أو حياداً أمامها . وهذا كافٍ ، كنتيجة المضمون الكلي ، لإزالة اشد أنواع العقوبة . لهذا كان كل فرد يقدم طلباً للالتحاق بأحد النوادي اليعقوبية يجد نفسه أمام قائمة كبيرة من الأسئلة ، تحاول أن تتحرى سلوكه ، فتسأله عن موقفه وتقديره في الماضي لكل حدث

من أحداث الثورة المهمة .

فني «العقد الاجتماعي» نرى أن الإنسان فاضل في طبيعته ، وأن طبيعته تقتزن بالعقل ، وأنه يعتبر عن اولوية العقل ان استطاع ان يعبر عن ذاته بشكل حر وطبيعي ، وان ارادة الشعب كانت تعبر عن العقل العام الشامل . بعض الصفات التي اضافها روسو عليها كانت تصفها بأنها مطلقة ، مقدسة ، معصومة ، طاهرة ، حصينة لا تنتهك ..

انتقل روسو من هنا الى التبشير بديانة مدنية جديدة ، تستثني ليس فقط المعارضة بل الحياء ذاته ؛ فالفرد يجب ان يخضع خضوعاً تاماً للإرادة العامة ، لأنها دائماً على حق ، والفرد هو دائماً على خطأ . المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية التي نشأ عليها الانقلاب الفرنسي في دوره اليقوي هو الذي يفسر سكوت سان جوست منذ توقيفه حتى اعدامه . يفسر هو نفسه ايضاً حماسة واعترافات المتهمين في محاكمات موسكو الشهيرة .

ان الإرادة العامة للشعب او الحزب لا تستطيع ان تخطيء ، وهي دائماً تنبج نحو المصلحة العامة . لهذا ، فهي قوة لا تقاوم ومعصومة عن الخطأ .

الطابع الكلي هو الذي جعل الانقلاب يعتبر جماعات عديدة خارج القانون . فالذين ساموا بأية طريقة في فتن ومظاهرات ضد الثورة ، وكل من شوهد يربط شريطة بيضاء ، وجميع المهاجرين ، وجميع النبلاء كانوا خارج القانون ، اي كانوا مجردين من اية رعاية يقدمها القانون . اما العقوبة فكانت الاعدام في مدة لا تتجاوز الأربع والعشرين ساعة .

كان العهد اليقوي يحلم بإقامة جمهورية من المتقشفين الذين يحبون في ظلّ الفضيلة ، وبإنسانية منسجمة متحدة تكرس ذاتها لمقاصد نقية في دنيا من الطهارة العامة . لم يعترف روسو بحرية الفكر او الضمير ، بل آمن بديانة جديدة يلتزم بها جميع المواطنين . وفي سبيل تأكيدها ، اقترح فني جميع المسيحيين من جمهوريته الكاملة . كان هذا مثلاً جديداً للبدا ذاتة الذي نجاهه في

جمهورية افلاطون ، وفي تيوقراطية العصور الوسطى المسيحية .

احتفظ روسو في المقد الاجتماعي بمبدأ المصادقة ^(١) ، ولكنه نقض الفكرة القائلة بأن الفرد يحتفظ بحقوق طبيعية لا يمكن التفريط بها ، لأن الاحتفاظ بمثل تلك الحقوق في المجتمع يعني استمرار الحالة الطبيعية .

اشار سيايس الى ان الطبقة الوسطى هي الأمة . كان هذا صحيحاً ، ليس لأنه يعني أنه ليس هناك من طبقات اخرى غير الطبقة الوسطى ، بل لأن ايدولوجية الطبقة الوسطى في عناصرها العقائدية والسياسية والأخلاقية تنطبق على الجميع ويجب ان تكون ايدولوجية الجميع .

حدد قانون المشبهين ، المشتبه بهم ، بأنهم جميع الأفراد الذين وُضعوا خارج القانون مع عائلاتهم ، كالنبله وقسم من الاكليروس ، وكل فرد تشبه السلطات به . طبق قانون السابع عشر من سبتمبر التعريف على جميع الذين اظهروا ميلاً الى الاستبداد والفرديالية والرجعية في العمل او القول او اية علاقة شخصية ، على الذين لم يدفعوا الضريبة ، ولذين لا يحملون بطاقات مدنية ، والموظفين الذين فصلوا عن وظائفهم او اوقفوا عن ممارستها ، والنبله واقاربهم ، والمهاجرين واقاربهم ، والذين لا يستطيعون ابراز برهان على كسب عيشهم بطريقة شرعية .

عبر هذا الطابع الكلي عن ذاته في جميع مناحي الحياة ، من السياسة الى الفلسفة والعلم والتاريخ . بعض الملاحظات كافية لايضاح ذلك . كانت الثورة تحذف من الكتب والقواميس كلمات رافقت النظام القديم . فكلمة ملك مثلاً حذفت من جميع المؤلفات الكلاسيكية كؤلفات راسين . وكان هناك محاولة في تغيير عبارة «ملكة النحل» الى عبارة «النحلة التي تُعطي البيض» . ان تصمم الانقلابيين الفرنسيين على إلغاء الماضي قادم الى تغيير الروزنامة لأن اسماءها كانت تذكر بشروعه ومظالمه ، فخلقوا اثني عشر شهراً جديداً

واعطوها اسماء تذكر بأعمال الطبيعة الجميلة . اذابوا اجراس الكنائس وقباها وحلاها لصنع العملة والمدافع ، وأزالوا القباب تلك لأن علوها فوق الأبنية الأخرى لاح وكأنه يناقض مبادئ المساواة ، وغيروا اللباس التقليدي يزي ثوري جديد ، وألغوا جميع المصالح الخاصة ، وجميع اشكال القضاء والولاء المحلية ، وجميع النظم التي لا تشكل جزءاً من الدولة ، وجميع السلطات الاجتماعية ، وجميع حواجز المركز والامتيازات التقليدية الخ...

قررت جمعية العهد انشاء المدارس الابتدائية بغية تثقيف الأجيال الفرنسية بمعنى المواطنة . عبر بارير عن الرأي السائد آنذاك ، عندما أعلن « ان القصد من التعليم هو محبة الوطن . فالأولاد هم ملك العائلة الكبيرة قبل ان يكونوا ملك العائلات الخاصة ، وعندما تتكلم العائلة الكبيرة ، أي الأمة ، يجب ان يزول كل روح خاص » .

ان هذه الظاهرة التي تكاملت في الانقلاب الفرنسي بعد ان أكدت نفسها في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، عبرت عن ذاتها في جميع الثورات والانقلابات التي جاءت بعد ذلك .

كان الانقلاب الانكليزي يرجع الى التوراة في تبني الأسماء الجديدة ، والانقلاب الفرنسي يرجع الى عهد الجمهورية الرومانية والى عقلانية القرن الثامن عشر ، والى قادتها وشهداءها ، فيأخذ الأسماء الجديدة من هذه المصادر . ولكن الثورة الفرنسية تعدت اسماء الاشخاص الى اسماء الشوارع فغيرت منها ما يُذكر بالعهد الماضي ، فحذفت مثلاً من المدن ما كانت تجده من اسماء ملوك وقديسين .

يعلن الطابع الكلي عن ذاته ايضاً بشكل واضح في نزوع الايديولوجية الليبرالية الى العالم كله . فدعاتها جعلوا تحرير جميع الشعوب مبدأ أساسياً من مبادئهم . كان هذا التحرير يعني ، بالإضافة الى التحرير السياسي ، تحرير كل مجتمع انساني من القيود التقليدية للاعقلانية التي فرضها الاستبداد الارستقراطي والديني . فالأمة التي تتحرر بهذا الشكل تدخل مباشرة وبشكل تلقائي في

تنظيم عام وتشريع عقلاني واحد يساري بين الناس جميعاً ، لأن اي نظام يبرهن بأنه نظام عقلاني في مكان واحد من الأرض ، ينسجم دون شك مع الانسانية ويخدمها ككل .

ان ظهور الثورة وإحاطتها بالاعداء وخصامها مع القوى المناوئة يزيد ولا شك من حدتها الانقلابية ومن امتدادها الى الخارج . ولكن هذا لا يفسر طابعها الكلي لأنه يسبق استيلاء الحركة الانقلابية على الدولة وتنظيم المجتمع . فهو نتيجة طبيعية للإيديولوجية ذاتها ، وعنصر اصيل فيها ، تستحيل ، في الواقع ، بدونه .

كانت الايديولوجية الليبرالية ، منذ ظهورها الاول وفي ثوراتها المختلفة وخصوصاً الفرنسية والاميركية ، تتميز بنداء شامل الى العالم . فرساتها لم تسج الى امة او طبقة واحدة ، بل امتدت الى الانسانية جمعاء . ثم انها لم تقف عاجزة امام اي مظهر من مظاهر المجتمع ، بل حاولت ان تضع لكل واحد منها ، لكل علاقة من علاقات الاجتماع ، ترجمة ومعنى جديداً . فقد حددت علاقة الفرد بالفرد ، علاقة الفرد بالمجتمع والدولة ، علاقة الانسان بالانسانية ، علاقة الدولة بالدول الاخرى . ولم تستثن شيئاً من احكامها ، بل شملت بالاعكام تلك كل شيء ، وجميع دعائها ورسائلها رأوا في قضيتها قضية جميع الانسانية .

تتجه كل ايديولوجية انقلابية في دعوتها الى العالم كله ، الى الانسان في كل زمان ومكان . التجديد لانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية بأكملها . لم تدع الايديولوجية الليبرالية فقط الى الفردية والحقوق الطبيعية ، بل كانت ايضاً دعوة عالمية . فدعائها أعلنوا أنهم يهتمون بحقوق كل فرد مهما كانت قوميته او جنسه ، وبالإنسانية ككل ، وليس بالحقوق الخاصة لأية مجموعة انسانية معينة . فهم يركزون اهتمامهم الأول في « حقوق الانسان » في ذاته ، وليس في حقوق الفرنسيين

والإنكليز والأميركيين . فالإنسان يجب ان يتمتع بحقوق الانسان ، بقطع النظر عن لونه ، ابيض كان او اسود او اصفر ، ودون أي اعتبار للغة فرنسية كانت أم صينية . ترافق تلك الظاهرة كل ايدولوجية انقلابية ، حتى التي تبرز منها على قاعدة القومية او العرقية المطلقة ؛ فيها نرى ، ضمناً على الأقل ، أن هناك انجماً الى مجموع العالم .

قد يرى جوزيف دي ميتر في الانقلاب الفرنسي عنصراً شيطانياً ، ولكن دي توكفيل لاحظ بأن دعايتها وأتباعها رأوا فيها تدخلاً رحيمًا . حققته القوة الإلهية كي تجدد ليس فرنسا فقط بل العالم كله ، وتخلق نوعاً انسانياً جديداً .

ان كلمات وردزورث بأن فرنسا تقف في قمة الزمان الذهبية ، وبأن الطبيعة الانسانية تلوح وكأنها خلقت من جديد ، لم تكن الوحيدة في تمجيد الثورة الفرنسية ؛ فالشعراء أخذوا ، بلغات عديدة ، يتقنون بها ويهللون لها ، لأنهم رأوا فيها ليس فقط ولادة انسانية جديدة لفرنسا ، بل للعالم أجمع . لم يقتصر الأمر على الشعراء ، بل شمل شتى الفئات من مفكرين وفلاسفة وذوي مال وجاه ونبلاء ورجال دين وأصحاب مهن . فكلهم شاركوا في التهليل ، وفي روسيا أخذ الكثيرون من النبلاء أنفسهم يُضيئون الشموع تمجيداً لسقوط الباستيل الذي أثارت أنبأؤه هزة عنيفة في جميع انحاء أوروبا وروسيا ، وقادت الى الكود والوجوم في قصور الارستقراطية ، والى الفرح والحفاة بين الطبقات الوسطى على الأخص ، وفي بعض اوساط النبلاء ، فراح الناس يقبلون ويهتفون بعضهم بعضاً في الشوارع .

عبر كاميل دي مولان ، الانقلابي الفرنسي ، عن هذا الروح في الانقلاب ، عندما كتب الى والده عند التحاقه بالثورة : « كيف يمكنني ان أمثل منافع البورجوازية الحقيقية في اشكال خصامها ، عندما أصبح واجبي ان أمثل منافع الانسانية كلها امام العالم » .

عندما حلت جمعية المهد محل الجمعية التأسيسية ، أعلن روبسبير بكلمات

حازمة تعبّر عن معنى الثورة الكلي في خاصته هذه : « من الأفضل لنا بكثير أن نموت المستعمرات على أن نضحى ببلادنا » . أما يمثلو الملاكين الذين جاؤا يحتجون لديه على فكرة تحرير المستعمرات فأجابهم : « إن الكائنات الإنسانية هي كائنات إنسانية ، وهي جميعها متساوية . كل مواطن فرنسي ، إن كانت جلده بيضاء أو سوداء أو صفراء ، يتمتع بجميع احترامنا ، ومن واجبنا أن نحفظ كل حقوقه » . هكذا صمم البعقوبيون على إزالة جميع الحواجز التي تقف بين الشعوب والتي تفصل بين الأسياد البيض وعبيدهم السود ، كي يتمكنوا من تحويل العالم كلياً ، في صورة مفهومهم الانقلابي الجديد .

أكد قرار الدعاية الملحة الذي أصدرته الثورة في الثامن عشر من نوفمبر عام ١٧٩٢ بأن « جمعية العهد القومية تعلن ، باسم الأمة الفرنسية » أنها ستمنح الأخوة والمساعدة لجميع الشعوب التي تريد كسب حريتها ، وتطلب من السلطة التنفيذية أن تعطي قادة الجيش الأوامر الضرورية لمساعدة هذه الشعوب والدفاع عن المواطنين ، الذين يُضطهدون أو قد يضطهدون لأجل قضية الحرية » .

حاولت الثورة الانكليزية أيضاً ، عن طريق بعض أتباعها والمؤمنين بها ، أن تشرع إنجيلها الثوري في العالم . وهي وإن كانت لم تتطور على العنصر التبشيري الذي نجده في الثورة الفرنسية أو الروسية ، فقد كانت في شوق إلى كسب ولاء العالم لاجتماع جديد . لهذا ، ترى أتباعها يؤمنون بأن « جميع ممالك الأرض سوف تُزيل وتدمر الاستبداد ، وتنشأ الجمهوريات » . لقد آمنوا حسب تعبير بلاك ، أحد معاوني كرامويل ، بأن أوروبا كلها ستتحول عن النظام الملكي وتصبح مجموعة من الجمهوريات في مدة عشر سنوات ، بعد قيام الثورة الانكليزية .

أما في الثورة الأميركية فلما الطابع الكلي لم يكن بارزاً في امتداده ، كما نرى في الثورة الفرنسية ، لأنه كان محدوداً بتركيب النظام السياسي الذي

أشادوه . فأباه الثورة ، ومن تخلفهم مباشرة ، حاولوا أن يخلقوا في
الايديولوجية ، وفي النظم السياسية التي تعبر عنها ، قمرمة بدلاً من خلق قوى
دافعة . أما السبب فيعود الى طبيعة المجتمع الأميركي آنذاك ، الذي لم يكن
بعيداً جداً في تركيبه ، عن مبادئ الثورة ؛ لهذا ، لم تجد الثورة تعبيراً
كبيراً في تحقيقها السياسي الاجتماعي . ثم إن طبيعة الصلات التي كانت تربط
أميركا بالخارج آنذاك ، ساعدت في التخفيف من حدة هذا الطابع الكلي ، لأنها
لم تكن محاطة على حدودها بنظم اقطاعية تقليدية تهددها . ولكن طبيعة
الايديولوجية الكلية كانت تؤكد ذاتها بشكل واضح ، بالنسبة لهذه الظروف
الخاصة . فقد عبرت عن ذاتها في فكرة « القدر الصريح » في امتدادها عبر
القارة غرباً ، بإزالة الهنود وقتلهم ، بحرب عام ١٨١٢ ، وفي اتجاهها إلى الشمال
سعيًا وراء ضم كندا ، وفي الحرب المكسيكية في الجنوب عام ١٨٤٨ ،
للاستيلاء على تكساس وكاليفورنيا .

كان دعائها يعبرون عن هذا الطابع الكلي فيها بإعطائها معنى إنسانياً عاماً
يشمل الانسان كإنسان . فقد كان هناك صورة انسانية جديدة يؤمنون
بنشوتها نتيجة اعلان الثورة ومبادئها ، وكانت هذه الصورة توافق ذهن وخيال
دعائها . هكذا نرى ماديسون يقول : « إن أرادت بلادنا أن تكون عادلة
مع نفسها ، وجب أن تكون « مصنع » الحرية في العالم المتحضر ، وأن تخدم ،
أكثر من أي بلد آخر ، البلدان غير المتحضرة » .

ويؤكد جافرسون : « بينا نعمل نحن لنيل ما يعود لنا ولأجيالنا القادمة
من حقوق فإننا نعلم عن الطريق وندل عليها الأمم الأخرى التي تريد مثلنا
أن تتعتق من النظم الاستبدادية . فلتساعدنا السماء في كفاحها ، وتقدها كما
قادتنا ظافرة في هذا الكفاح » .

وفي مكان آخر ، وصف الولايات المتحدة بأنها أمة شاملة تتابع أفكاراً ذات
حقيقة شاملة .

وصف جون آدمز الثورة الأميركية بأنها « تدبير عظيم من قبيل القدرة
الالهية في إثارة وتحريك الجزء المستعبد من الانسانية ، في جميع أنحاء الأرض » .
أما باين فقد صرخ : « ان بلدي هي العالم ، وأبناء بلدي هم الانسانية
بأسرها » .

يعبر والتر هويتن عن هذا الاتجاه بقوله : « أميركا !.. انني أبني في
سبيلك ، لأنك تبني في سبيل العالم » .

*

ان الملاحظات المتقدمة كافية للكشف بوضوح عن الطابع أو المضمون الكلي
في الايديولوجية الليبرالية ، والذي يفرض ذاته عليها رغم الفردية التي تؤمن
بها ، والحرية التي تدعو اليها .

أما في الايديولوجية الشيوعية فإن الطابع الكلي لا يحتاج الى اعلان
وايضاح ، لأننا لا نزال نشهد عيان له . لقد استوقف انتباه وأنظار المفكرين
من شتى الألوان والاتجاهات ، وقاد ، في الواقع ، الى مأسـ شخصية أليمة .
فوجيء الكثيرون به لأنهم أغفلوا طبيعته الانقلابية ، فلم يروا أن هذا الطابع
لا يقتصر على الشيوعية أو الحزب الشيوعي ، أو يرجع الى أوضاع اقتصادية
اجتماعية خاصة ، أو الى طموح وقسوة بعض الأشخاص ، الى ما هنالك من
أسباب جانبية . يرجع المضمون الكلي ذاك الى طبيعة الايديولوجية الشيوعية
الانقلابية ، وهي ظاهرة ليست حديثة بل قديمة رافقت المجتمعات الانسانية في
أدوار مختلفة . فقد كان هناك في التاريخ ايديولوجيات انقلابية قبل الشيوعية ،
وبسبب طبيعتها الانقلابية كانت تتميز بطابع كلي لا يختلف في جوهره بشيء
عن المضمون الكلي الذي يميز الشيوعية .

هذا الطابع يرجع أولاً الى الديالكتيكية المادية التي تشكل ، في الماركسية ،
الفرضية الأولى أو القانون الأساسي من سلسلة الفرضيات التي تتكون منها
الايديولوجية الشيوعية . يقرر هذا القانون أن مقاصد وأهواء الانسان هي

انعكاس أوضاع اقتصادية وعلاقات انتاجية عامة ، وأن كل تفسير آخر لهذه المقاصد والأمواء هو زيف علمي أو بقية من بقايا المثالية البائدة . من هذه الفرضية يتلسل كل موقف ، وكل سياسة ، وكل نظام وتنظيم في الحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية ترفض مثلاً أية أهمية لفردية الانسان ، ترجع الى أسباب بيولوجية أو وراثية ، لمشاعر شخصية أو قلق فردي يرافق تجربة خاصة للوضع الانساني ، وتعود لتاريخه الفردي الخاص ؛ والايديولوجية ترفض الاعتراف بنمو أو تحقق ذاتي للفرد يرافق شعوره بشخصيته المنفردة أو باستقلاله ، كما أنها ترفض أيضاً أي تباين بين الشعوب التي يتكوّن منها المجتمع الشيوعي لأنها جميعاً تعاني التركيب الاجتماعي الاقتصادي ذاته ، وتؤمن بإمكان تحقيق الأخلاقية الشيوعية بشكل عام يشمل العالم ، لأنّ ليس هناك من قوى ذاتية أو ثقافية في النمو الشخصي أو الاجتماعي توجب الاهتمام .

فهنالك بكلمة موجزة معارضة تامة لأي تفسير لا يُرجع السلوك الانساني الى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ؛ وبما أن هذه الفرضية كانت انقلابية ، أي تحاول بناء مجتمع جديد في فلسفة حياة جديدة شاملة ، فإنها كانت تعتمد على امتداد كلي في فرض هذا التفسير . هكذا بدت الايديولوجية عند انتصارها تفرض على جميع علماء الاجتماع والنفس والأدباء والمفكرين والفنانين والفلاسفة وعلماء العلوم الطبيعية وحدة فكرية ، وحدة قصد عقائدي ، وتجنّدهم جميعاً في سبيل التعبير عنها .

أعطى لينين مثلاً واضحاً عن ذلك عام ١٩٠٥ ، عندما حدد مهمة الأدب فقال : « إن مبدأ الأدب الحزبي لا يعني فقط ان الادب لا يمكن ان يكون أداة كسب لافراد أو جماعات ، بل انه ليس قضية فردية على الاطلاق . انه لا يستطيع ان يكون مستقلاً عن النشاط البروليتاري العام . فليسقط إذن الكتاب اللاحزبيون ا . وليسقط السورمان الادبي ا . على الادب ان يكون جزءاً من العمل البروليتاري ، وعليه ان يصبح عجلة تركيب ديمقراطي اجتماعي تقوده الطبقة البروليتارية ، وجزءاً من عمل حزبي موحد ، منظم ، يتوجه به . »

يسود مبدأ « الواقعية الاجتماعية » ، الذي تبنته الثورة الشيوعية مقياساً يُقاس به العمل الأدبي الفني في البلدان الشيوعية . لقد كان امتداداً للبدأ الذي عبّر عنه لينين . فالفنان أو المفكر ليس مستقلاً في عمله ، وما يُسمى « بالشكلية البورجوازية » يعني خطيئة كبرى . ان مبدأ « الواقعية الاجتماعية » في الايديولوجية الشيوعية ليس نظرية فنية أو أدبية ، يُفرض على المفكر والفنان والاديب ان يتقيدوا بها ويستوحوها ، بل هي ، على العكس ، أساس ايديولوجي ينبثق من التعاليم الماركسية اللينينية السالفة . لهذا ، إن كان لا يُفرض على الكتّاب والمفكرين والفنانين في البلدان الشيوعية أن يصبحوا أعضاء في الحزب الشيوعي ، فلأن العضوية غير ضرورية . فطالما انهم يتقيدون بتوجيهات ومبادئ الواقعية الاجتماعية فهم يعملون عفويّاً وتلقائياً ضمن اطار الحزب ومقاصده . ان الواقعية الاجتماعية هي ، حسب تعبير ميلوش ، اكثر من مجرد نظرية في الفن والأدب ، وأكثر من مجرد ذوق فني أدبي ، انها تدور حول مبادئ يفترض في الوجود الانساني ذاته ان ينشأ عليها . لهذا ، لم يكن من الغريب ان نرى الحزب يحقد ، وبشكل منطقي ، فيصّب لعنته على جورج لوكاس ، اكبر مفكر ماركسي في القرن العشرين . انتقد الفنانون الكبار ، وخصوصاً الموسيقيون بشدة ، وعوقبوا لان انتاجهم لم يعبر عن الواجب الاجتماعي الذي حددته الحزب لكل انتاج فني أدبي . الظاهرة ذاتها نراها هي في العلوم ، حيث نشاهد حملة مستمرة ضد العلماء الذين يتجهون الى مشاكل نظرية محضة ، تحول نشاطهم عن المشاكل الواقعية .

لاحظ كثيرون من المفكرين والنقّدة الذين لا مجال للشك في موضوعيتهم من امثال كوستلر وميلوش مثلاً ، مرة إثر أخرى ، ان الاعتبارات الفنية او الفلسفية المحضة لا قيمة لها في الحكم على المفكرين والفنانين ونتاجهم . ان قيمة الفنان او المفكر تبرز في منفعته للايديولوجية ، والنظام يكافئ الذين يرى أنهم ذوو منفعة ، يضطهد او يُبعد الذين يرى أن لا منفعة منهم للايديولوجية او ان وجودهم خطر عليها .

يظهر القصد الكلي جلياً في سياسة الدولة ، وفي تصريحات المسؤولين عن الفن والادب . يترّز دانون عن هذا للطابع او السياسة فيكتب : « ان الكاتب هو في الخط الأول من الجبهة الايديولوجية ، والانتاج الفني الناجع يماثل معركة ظافرة او نصراً كبيراً في النطاق الاقتصادي ، ومعنى هذا الانتاج يشتق من ارتكازه كأداة في تحقيق الاصلاح الاجتماعي ، هذا يعني بشكل صريح ان هدف الفن الانقلابي هو خدمة الايديولوجية التي تكن وراءه وليس اي شيء آخر ، كذوق شعبي او ذوق اقلية مثقفة . يقول دانون ايضاً بأنه كما استطاع النظام القطاعي او النظام البورجوازي ، اثناء ازدهاره ، أن يخلق فناً يعبّر عنه ، ويشر به ، ويمجد اعماله ، كذلك ايضاً يجب على الأدب الروسي ان يعكس النظام الاشتراكي الجديد ، وان يمثل ، بأقصى شكل ممكن ، وجوده في الثقافة الانسانية . جمل هذا الموقف الفن والادب يستثنيان كل تعبير فردي مستقل ، فيعبران عن مواقف ايديولوجية عامة ، وعندما يتخذان اي شكل فردي للذة او متعة ، فان الانحراف ذاك يُنزل بصاحبه أشد العقوبات .

أعطى راسل صورة واضحة عن هذا الطابع في الايديولوجية الشيوعية . ففي معرض حديثه عنها كتب بأن كلا من كندا وروسيا اللتين تشاركان في اوضاع جغرافية متماثلة ، تحاول ان تحسن زراعة القمح عندها . ولكن كندا ، تفعل ذلك تبعاً لأسلوب تجريبي ، وروسيا تتبع ترجمة الكتب الماركسية المقدسة .

كانت الصحف الروسية كالبرافدا والازفستيا تتكلم ، في بعض الاحيان ، عن مواقف هدّامة بين علماء الفلك . كانت الدولة السوفياتية ، مرة اثر أخرى ، تتهم الموسيقيين بنشاط منحل قبيح يركض وراء الجدة والتعقيد ، « بشكلية بورجوازية » أو « بنزعة عالمية » .

كانت كتب التاريخ السوفياتي تتابع طيلة العقود الثلاثة الماضية لاغية ومصححة

بعضها البعض؛ فتاريخ الحرب الأهلية مثلاً وجب كتابته من جديد ، وكأنه لم يكن هناك شخص يُدعى تروتسكي ؛ والمتاحف ذاتها كانت تتعرض للتطهير .

ان السيكلوجيا والسيكاتريا مثلاً ومما علان يُفترض فيها الانطلاق من الفرد ، والتفكير والعمل في حدود الفرد وتجاربه ، وبذلك يتمتعتان بشيء من البُعد النسبي عن منطق الموقف الايديولوجي العام ، ليس سوى أداة في يد هذا الموقف الذي لا تسهر على تنفيذه دوائر علمية ، بل دوائر سياسية تتألف من الأقلية العقائدية التي تمثل الايديولوجية الانقلابية ؛ ولهذا نرى هذين الملمين يستثنيان البسيكوأنليز وشتى المدارس الفرويدية ، لأنها ترجع الى اعماق الفرد ، وتحاول ان تكشف فيها عن نظرتة الى الحياة . انها يتجهان هكذا ، لان الايديولوجية التي يرتكزان عليها تفرض ان ترجع نظرة الفرد في الحياة الى الخارج ، ولأنها تفرض ايضاً على جميع الافراد دون تمييز نظرة واحدة الى الحياة . وهكذا ، تزول كل حاجة في التوجه الى اعماق شخصية الفرد او تجاربه الخاصة . ان السيكلوجيا السوفياتية لا تذكر مركب النقص ، أو الاحلام ، أو اشكال الكبت ، أو التكيف ، أو اللاوعي ، أو الآمال والهموم الفردية ، الى ما هنالك من مشاكل شخصية ؛ كما انها تهمل أو ترفض ان تعترف بأثر الفرد في إعطاء معنى للعالم الموضوعي من حوله ، وتهتم الفرويدية والسيكوأنليز بأنها تشكيلات ايديولوجية استثمار في خدمة الطبقات البورجوازية . ان أبنة دراسة للأهواء والمقاصد الفردية لا تنطلق من الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، تُفسر مباشرة بالمثالية أو بالنزعة الاستثمارية ، وهذا يعني شكلاً من أشكال العقاب .

يتضح هذا المضمون الكلي كل الوضوح وعلى الأخص في البيولوجيا . تؤمن الماركسية أن الطبيعة الانسانية تعتمد في معناها على الأوضاع الاقتصادية ، وتتغير بتغيرها ؛ لهذا السبب ، ورعاية لمفهوم التفاؤل ، رأت الحكومة السوفياتية نفسها مضطرة الى اقتلاع جذور علم الوراثة^(١) الذي يطن أنه ليس بإمكاننا أن

ننقل عن طريق الوراثة خصائص نكسبها أثناء حياتنا ؛ كما أن أي تحول أساسي في طبيعة أي جنس لا يحدث الا عن طريق التناسل الموجه أو الطبيعي . فبينما تتغير الخصائص المكتسبة بتغير الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التاريخية ، نرى أن الطبيعة الانسانية تبقى ثابتة . لهذا رأى العهد الستاليني ضرورة التخلص من العالم أفيلوف ذي الشهرة العالمية واستبداله بليزانكو ، سعيًا وراء تأكيد مبدأ نقل الخصائص المكتسبة عن طريق الوراثة ، لأن المنطق الايديولوجي الشيوعي رأى ان المفهوم الماركسي الذي يبشر بإنسان جديد ، عن طريق التطور الاقتصادي ، يتحطم عند ذاك المبدأ . يعتبر علم الوراثة الجين^(١) ، أو الجرثومة المورثة ، ثابتًا ثباتًا نسبيًا ، وأن التغيرات التي تحدث فيه لا تعود الى الوسط الخارجي او الى نماذج مختلفة فيه ، فرفضه الموقف الايديولوجي الشيوعي لأنه وجده يلغي امكان التطور وسيادة التطور ، وقال فيه بأنه ذو صفة دينية او طابع لاهوتي وميتافيزيقي ، يدور حول قضايا خالدة ، اي حول مسائل لا تتغير او تتبدل .

تقول الديالكتيكية الماركسية التي تنبع منها هذه الايديولوجية الشيوعية بأن كل شيء في الطبيعة يؤثر بكل شيء آخر ، وأن كل شيء يتغير باستمرار ، ولهذا ، كان من الحتمي الاستنتاج بأن المادة الوراثية ليست وحدها التي تؤثر في طبيعة الجسم الذي ينمو من الخلية الجرثومية الأولى ، وأت الميزات التي يحققها الجسم ، أثناء حيات ، نتيجة التغذية والتجارب المختلفة التي يمر بها ، تؤثر هي الأخرى في المادة الوراثية بطريقة مماثلة ، كما أعلن لامارك وانجلز وغيرهما سابقاً . وجد الموقف الايديولوجي ، على ضوء هذه الفرضية الايديولوجية ، ان هذا العلم عامل ينقض طرق الايديولوجية في اصلاح وتطوير الكائنات الحية ، وأن تأكيده على الجين غير الموجودة هو ، في الواقع ، تعجيد للوراثة ضد المحيط الخارجي . أما من يقول بهذا العلم فكان يُتهم بأنه يقف مع النازية أو «الكلوكلاكس كلان» ، او النظريات العرقية ، وبأنه يخاضع

الموقف الشيوعي في صراعه لأجل الطبقات العاملة .

ان هذا الموقف لا يعني انه كان مصطنعاً من قِبل الذين يشرفون على الحزب والايديولوجية ، ومن ضمنهم ستالين . فهؤلاء آمنوا دون شك بكثير ، ان لم يكن بكل الاتهامات الموجهة لعلم الوراثة وأتباعه . فهم رجال ايديولوجية وليس رجال خبرة علمية ، فأخذوا من النظريات العلمية ما يتناسب مع ايديولوجيتهم على الرغم من أن النظرية القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة وراثياً كانت قد أفلست علمياً في حياة المجاز نفسه .

إن هذه النظرية الماركسية التي تقول بأن تحسين كل جيل من الاجيال من ناحية ثقافية واجتماعية الخ ... ينتقل الى الأجيال القادمة عن طريق الوراثة وان التغيرات في الوسط والجسم تؤثر بدورها في الجين أو الجراثيم الموروثة ، تتطوي ضمناً على الاعتراف بأن الشعوب التي تعيش في اوضاع غير مناسبة للتقدم الفكري المادي هي شعوب سُفلى ، وأنها ، بإمكاناتها الوراثية ، تتأخر عن الشعوب الاخرى التي تعيش في أوضاع حضارية اكثر تقدماً . تلتقي النظرية الشيوعية هنا ، على الرغم منها ، مع النظرية العرقية ، وان كانت الالتقاء من وجهات متعاكسة . ثم ان الاعتماد على هذه النظرية يبرر القول ، كما لاحظ مولر ، حائز جائزه نوبل في علم الوراثة ، بأن أبناء الطبقات الحاكمة يمثلون نماذج إنسانية متفوقة ، بسبب ما يوفره لهم وسطهم من امكانيات وميزات لا تتوفر لأبناء الطبقات الاخرى. هذا التناقض هو الذي اوحى ، على ما يظهر ، بإيقاف كل مناقشة في الموضوع تبعاً لأوامر صدرت عن قيادة الحزب . أراد الحزب من العالم ان يؤمن بأن المشادة حول الموضوع كانت مشادة علمية محضة ، ولكن الواقع يكذب هذا الادعاء . فليزانكو وزملاؤه لم يكونوا ، في الواقع ، من العلماء المعترف بهم في روسيا ، ولم يحيدوا تأييداً بين علماء البيولوجيا الا بعد ان اتخذ الحزب قراره بقبول نظريتهم القائلة بوراثة الخصائص المكتسبة . كان هذا الموقف ، في الواقع ، حلقة أخرى من جهد متواصل في تدجين العلماء ، وتوجيه العلوم الطبيعية تبعاً للموقف

الايديولوجي . ما كان الأمر سهلاً بل اعتمد جميع الوسائل الممكنة ، من تهديم لمكانة العلماء ، الى طرد من الوظائف ، الى اللجوء للنفي « والموت السري » . بعد اتخاذ الموقف ذاك ، حدثت حركة تنظيف عامة لكل شيء يتعارض مع النظرية الجديدة في المجالات العلمية ، في الكتب المدرسية ، في الكليات الطبية والجامعات والمعاهد ، في المختبرات ومراكز البحث العلمي . هذا يعني توجيهها علمياً للبيولوجيا ككل ، وما يرتبط بها من علوم أخرى كالفيزيولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا وعلم الميكروبات .

نجد في التاريخ أيضاً الموقف ذاته . فلم التاريخ الماركسي يجب ان يبادر الى حرب متواصلة ضد تزوير التاريخ من قبل البورجوازية ، وهي حرب شاملة لجميع فروع التاريخ ، تتوجه دائماً بقيادة الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي .

حدث إلغاء مدرسة بوكوسي في التاريخ مثلاً ، والرجوع الى نوع تقليدي ارادي اكثر ، بعيداً عن التجريد الماركسي ، بعد ان ألقى ستالين بيانه في الموضوع عام ١٩٣٩ ، كما حدث الشيء ذاته في إلغاء مدرسة باشوكاني في الحقوق عام ١٩٣٧ . وعندما قرر ستالين ان يكتب تاريخ الثورة الروسية من جديد ، أدى ذلك ، ليس فقط الى احراق الكتب والوثائق القديمة ، بل الى معاقبة المؤلفين والقراء أيضاً .

أما دراسة ماركس فكان يُسمح بها ضمن دوائر وهيئات دراسية في الحزب فقط ، وهي هيئات ودوائر اجبارية لجميع افراد الحزب ، وذلك لأنهم يرون أن الدراسة الفردية لماركس تولدت في الطالب موقفاً فكرياً مستقلاً يتم بقابلية نقد الحقائق التي يركز عليها النظام . كان الحزب يخلق وسائل وأدوات تثقيف ايديولوجي حزبي لا تترك للفرد أي وقت او فرصة للتأمل او التفكير في كتابات ماركس ، أنجز ، لينين او غيرهم ، واستخلاص بعض الاستنتاجات الخاصة منها . هذا يحملنا ننظر « بدون استقراب » الى الدولة السوفياتية ، عندما تتخذ موقف الحذر والشك والريبة تجاه المساجين

الروس الذين كانوا في المعتقلات الالمانية ، وتجاه الاشخاص الذين ظلوا في بيوتهم اثناء الاحتلال الالمني ، بدلاً من اظهار التقدير لهم . كان القصد دائماً ازالة أي أثر قد يؤدي الى الانحراف ولو قليلاً عن الايديولوجية . كانت الدولة تنفي شعوباً واقواماً بكاملها ظناً منها بأنها مذنبه او انها قابلة للخيانة .

لا يقف الموقف الكلي ذاك عند ما يكتب ، بل يتجاوزه الى الكيفية التي يكتب بها . نراه يطهر صفوف علماء الفلك والطبيعة من الذين نقضوا ، تبعاً للنظرية النسبية ، فكرة المكان المطلق ؛ وينفي « الشككية » في الشعر ، وبعض أشكال الموسيقى الحديثة ، والتجريد في الفن ، والرومانطية في القصة .

منع هذا الموقف الايديولوجي الكلي ايضاً رقصات كانزوك اندرول والتويست والجاز . هذا النوع من الرقص والموسيقى قاصر في كثير من النواحي ؛ ولكنه شكل يعبر فيه الشباب عن مشاعره بطرق غير عملية . ولكن النظام الايديولوجي الانقلابي ينكره لانه يريد من شعبه ان يركز جهده ونشاطه في برامج عملية ومقاصد جماعية عامة معينة .

لا يزال هذا الموقف الكلي سائداً الى درجة كبرى ، بالرغم من التحول الذي حدث في دور خروشوف . فعندما يبرز كاتب ادبي كجومارنشف ليكتب مقالاً يعلن فيه ان المقياس الذي يجب ان نقيس به كل انتاج ادبي هو العاطفة الصادقة التي قد ينطوي عليها الانتاج ، فإنه يثير مناقشات حامية بلغت حدّاً اعلى في اثاره المشاعر السياسية . قد يمر مقال كهذا دون اي اهتمام كبير في بلاد لا يسوده موقف كلي ، ولكن في روسيا كان له وقع القنابل ، لانه يناقض ، في الواقع ، الموقف ذاك بإشادة صدق العاطفة مكان الولاء الايديولوجي . لهذا ، أسكت الكاتب وشهر به ، وان كان بعبارات اخف من العبارات التي كانت تستعمل في عهد ستالين . اما الذين اسكتوه وشهروا به باسم الايديولوجية ، فإنهم لم ينكروا الحاجة الى صدق العاطفة ، ولكنهم وجدوا انه من غير المحتمل جعل العاطفة قياساً يبرز ضد مقاييس الولاء للقضية

الشيوعية . ترجع مقاومة الفن الحديث للأسباب ذاتها ايضاً .

اما من ناحية النزوع العالمي في هذا الامتداد الكلي « هذا النزوع الذي يرافق كل ايدولوجية انقلابية » ففني عن البيان القول بأن الايدولوجية الشيوعية « منذ ولادتها في عهد ماركس » كانت تتخذ طابعاً عالمياً وتبرز كحركة واحدة تمتد الى الدنيا كلها ، دون ان تعترف بأية حدود تقف عندها ، ومنذ تأسيس الدولة الثالثة تجسدت تلك النزعة في نظام يحكم يسود ويوجه الحركات الشيوعية في جميع انحاء العالم .

تعتبر فكرة الثورة الدائمة التي قدمها لينين وتروتسكي بعده خير تعبير عن النزوع الكلي في الايدولوجية الانقلابية ، لانها تفترض مذهباً واحداً للعالم . إن صراع ستالين مع تروتسكي لم يمن انه لم يكن يؤمن بالثورة الدائمة . ففي كتابه « قضايا اللينينية » يعلن ، بالاعتماد على لينين ، ضرورة هذه الثورة ، ولكنه ، لاسباب تدور حول الاستراتيجية الثورية ، اراد ان يتوصل الى ذلك بوسائل غير التي ارادها تروتسكي . لم يكن الانشقاق حول أي عنصر في الماركسية النظرية او الايدولوجية الشيوعية التي يلتقي عندها الجميع ، ولكن حول الناحية العملية او الكيفية التي يجب أن تتم بها ترجمة تلك المقاصد عملياً .

من هذه الملاحظات القليلة ، نرى كيف أن الايدولوجية الانقلابية تحاول ان تسود كل شيء ، أن تضبط كل شيء ، وان تستثني كل شيء يخرج عن طبيعتها ، وذلك ، على ضوء بعض الفرضيات الاساسية التي تنشأ منها . ان القاموس الفلسفي المختصر يذكر تحت عنوان « الحقائق الخالدة » بأن المادية الديالكتيكية أظهرت خطأ النظرية الميتافيزيكية في الحقائق الخالدة ، وخلقت النظرية العلمية الوحيدة في التحقق من الحقائق العلمية ، وفي كيفية الاعتراف بها . فإن كانت الايدولوجية تسود السيكلوجيا والبيولوجيا والفلسفة والأدب والتاريخ الخ ... فلأنها تحدد الاسلوب العلمي في أي علم او نشاط ، كتطبيق واقعي للهادية الديالكتيكية . هذا يعني ان الايدولوجية

الشيوعية تنشأ نشوء حقيقة خالدة ، تسود كل شيء بشكل كلي .

*

عبّرت الايديولوجية النازية ايضاً ، كإيديولوجية انقلابية، عن هذا الطابع الكلي ، وكان تعبيرها دائماً واضحاً دقيقاً حاداً متكاملًا .

القصة هنا هي هي : امتداد شامل الى جميع نواحي الحياة ، لم يترك ظاهرة من ظواهرها من دون ضبط ، واستثناء كلي لكل ما يتعارض مع فلسفتها في الحياة ، ومحاولة حثيثة في تطهير المجتمع بشكل يجعل كل ما فيه ينسجم مع الايديولوجية ويحقق وحدته معها . فبعد سنوات قليلة فقط من استخدام منظم كلي للسلطة ، كانت بإمكان الحركة النازية ان تعلن « بأن الشخص الوحيد الذي لا يزال فرداً خاصاً في المانيا هو الرجل النائم » .

كتب روزنبرغ في مقدمة كتابه « اسطورة القرن العشرين » : « هذه هي رسالة عصرنا : خلق نموذج انساني جديد من فلسفة جديدة في الحياة » .

ولي ، قائد المنظمات العمالية ، عبّر عن الشيء ذاته عندما قال : « ان الحزب يريد روح الشعب الالماني كله » .

وملأ وصف أفراد فرق الصاعقة بأنهم « لا يشغلون فكركم بالمشاكل اليومية التي تواجههم ، بل بالقضايا الايديولوجية التي تمتد أهميتها الى قرون عديدة ، فيدركون بأنهم يعملون لقصد كبير يحدث مرة كل ألفي عام » .

اما هتلر فقد وصف الفلسفة ، وهو يعني هنا الايديولوجية ، « بأنها متمصبة كالدين لا تعرف التسامح ، وبأنها تطلب ولاء كاملاً مطلقاً ، وبأنها تعلن عصمتها عن الخطأ وتحارب اعداءها بأية وسيلة كانت » .

هذا يختصر ويفسر القصد النازي ، الطابع الكلي في هذه الايديولوجية ، ونتائج ذلك في الحياة الالمانية . خضعت جميع مظاهر الاجتماع للايديولوجية النازية ، وكل احداث التاريخ وجدت مكاناً وتفسيراً لها في تلك الفلسفة . فالجنس الجرمانى حقق قوّته في جميع فروع المعرفة ، والحضارة الانسانية

ذاتها ترجع اليه . فليس هناك من قائد ، او فنان ، او فيلسوف ، او عالم ، او شاعر كبير ، ولم يكن جرمانياً . صرفت النازية جهوداً طائلة كي تبرهن أن لون اولئك كان اشقر .

خضعت جميع العلوم وجميع الفنون وجميع الاشكال الفكرية الفلسفية للمبدأ ذاته ، فأجرت عليها النازية عملية تطهيرية شاملة ، لتنظيفها من العناصر اللاآرية . فلم يكن هناك فقط موسيقى او ادب او فلسفة او فن او تاريخ ، يعتبر عن الروح الجرمانى ، ويقتصر عليه ، بل هناك ايضاً فيزياء جرمانية تختلف عن غيرها من فيزياء تبرز في جنس آخر . هكذا اعلنت النازية مثلاً ان النظرية النسبية في الفيزياء هي انحراف يهودي عن الحقيقة ، وان كثيراً من الاتجاهات الحديثة في الرياضيات والفيزياء وخصوصاً البيولوجيا يجب ان تطرح جانباً لانها تتنافى مع المبدأ العرقى الذي تتبع الايديولوجية منه .

لم يكن عداو النازية لليهود مناورة او تكتيكاً سياسياً اتبعه النازيون بشكل انتهازى ، كما حاول البعض ان يفسره . لقد كان نتيجة حتمية منطقية للطابع الكلى في النازية والايديولوجية الانقلابية التي تنبع منها . لم تكن اللاسامية النازية جذابة للشعب الالماني في بادىء الامر ، وأبسل ، الذي قام بدراسة مستفيضة في هذا الموضوع ، استنتج بأن النازية رجحت اتباعها ليس بسبب لاساميتها ، بل بالرغم عنها . اما فريدريك وبريزنسكي فقد اكدا بأن هتلر آمن ايماناً صادقاً بأنه « لو استطاع اليهودي » بمساعدة مذهب الماركسي ، ان يسود شعوب العالم « لكان تاجه اكليل الموت للجنس الانساني » .

لا يوجد في النازية علم واحد عام ، بل مجموعة من العلوم يجد كل منها جذوره في جلس او امة معينة . فهناك فيزياء آرية ، وفيزياء سامية ، وفيزياء لاتينية الخ ... يخسر الفن ذاته في النازية صفة الاستقلال . فالفن الآري هو الفن الصحيح . لهذا نرى النازية تمنع موسيقى ماندلسون ، وتأمّر بحرق كتب انشتين وهان ومان وسيلونه الخ ... وتحارب الفن الحديث لانه فن غير آري

لا ينسجم مع الروح الجرمني ، فتمنع القيام بأي عرض لاي نتاج فيه .
عندما وصل النازيون الى السلطة عام ١٩٣٣ ، اشعلوا حرائق عامة للكتب .
ففي برلين وحدها حرقوا ما يقدر بمئتين الف كتاب ، منها كتب لفرويد ،
وزولا ، وبروست ، وولز ، وجيد ، ولودفيج ، وهيلين كيلر ، وجاك لندن ،
وهافلوك أليس ، وآريك رمارك الخ ... اما النسخ التي لم تحرق من تلك
الكتب فقد حفظت تحت الاقفال في بعض المكاتب الخاصة القليلة .

كانت النازية ترى ان من واجب الدولة ان تستخدم الفن والصحافة
والنشر ، كي تضع امام الامة الغذاء الذي تحتاجه والذي يخدم مصلحتها . يحدد
الموقف كله تعبيراً عنه في برنامج الحزب الاصلي ، الذي طالب بمحاربة جميع
الاتجاهات الفنية والادبية ، التي من شأنها ان تولد الانحلال في الحياة القومية .

أعلن الموقف الرسمي للدولة النازية بصراحة ان « الدولة الكلية لا تعترف
بوجود الفن المستقل . وترفض « فكرة الفن لأجل الفن » . وتطالب بأن
يتخذ الفنانون موقفاً ايجابياً تجاه الدولة ، وتجاه الامة الالمانية ، وتجاه التراث
الالمانى » .

اما في نطاق التعليم والتربية ، فان النازية ألغت كل استقلال محلي ،
وأخضعت جميع المدارس والمعاهد والجامعات الى الحكومة المركزية . ان
تعيين ، ترقيع ، طرد المدرسين واساتذة الجامعات كانت اموراً ترتبط بوزارة
المعارف في برلين . الغاية من تلك السيادة التامة هي طبعاً تحقيق مقاصد
واهداف الايديولوجية . كان الموقف الرسمي للدولة يعلن « ان الواجب الاول
لجميع المدارس هو تربية النشء الجديد على خدمة الامة والدولة في روح
الاشتراكية القومية » . كانت الايديولوجية تعلن « بأن الفرد ككل يجب ان
ينمو بشكل يخلق النموذج الذي يريده الزعيم كضمانة لمستقبل عمله » ، او
« ان التعليم يجب ان يكون اليوم تعليماً سياسياً كي يتمكن من حفظ حياة
المجموع ، وبالتالي حياة الفرد » . لهذا ، فإن الدراسة ككل يجب ان تحقق

هدف التعليم غير المشروط بالتعاون مع القصد السياسي .

كي تحقق هذا الهدف، كانت الايديولوجية النازية، ممثلة في الدولة، تستثني من قطاع التعليم والدراسة كل ما يعارضها ولا ينسجم مع فرضياتها ومبادئها ؛ فاستثنت من هذا القطاع، وطردت منه، الآلاف من الطلاب والمدرسين اليهود، والآلاف من الذين 'عرف عنهم انهم يمتون بأية صلة لمواقف ايديولوجية مغايرة، كالاشرافية الديمقراطية والشيوعية والليبرالية . أما الذين بقوا في مراكزهم ، فلمنهم كانوا 'يحذرون ويُنبهون دائماً بأن الحرية الجامعية أو الدراسية قد انتهت ، وأنهم يجب أن يتبنوا الفلسفة النازية ويبشروا بها . فالحرية الأكاديمية في الجامعات هي سخافة مطلقة ، والجامعة نفسها هي عضو في « كل » ، تجدد كينونتها ، ككل عضو آخر ، في « الكل » ، وبحق من « الكل » . إن « الكل » ، مثلاً في الدولة ، يجب ان يمنع أي عضو من الانفصال عن المجموع أو الابتعاد عن خدمة الوحدة العرقية وفلسفة الحياة الجديدة .

اما المواد العلمية والدراسية فقد تبلورت كلها في إطار الايديولوجية الجديدة ، فسُخرت كلها للتعبير عنها وأسط منّا كل ما يتعارض معها . فقد 'فرض على جميع المدارس والجامعات مثلاً ان تؤكد ، بشكل خاص ، « علم الوراثة والأجناس » ، من ناحية نازية طبعاً ، و'فرض عليها بعض الكتب الخاصة مثل « كفاحي » ، وأسطورة القرن العشرين ، واثتروبولوجية الامة الالمانية .

أصدرت النازية اكثر من قانون يعلن حرفياً بأن « من واجب الدولة ان تحارب جميع المؤثرات المضرة وأن تشجع جميع المؤثرات الصحيحة » . فجميع القوى الخلاقة في جميع القطاعات والمستويات يجب ان تتجمع تحت قيادة الرايخ كي 'تستخدم في بلورة وبناء إرادة واحدة .

هذا المضمون الكلي ، فرض على الدولة النازية سياسة عرقية تابعتها بانسجام ، بدون أي اعتبار لمخاطرها السياسية وكوارثها الاقتصادية . تذكر

آرنت في هذا الشأن ، بأنه ، ابتداء من عام ١٩٤٠ ، قام النازيون بحركة نقل واسعة للسكان في شرقي أوروبا ، بدون أي اهتمام للخسارة في الرجال أو للتناجح العسكرية الاقتصادية السيئة في سياسة من هذا النوع . أما المعتقلات فإن عدم فائدتها الاقتصادية تثير الدهشة أكثر من قسوتها ؛ ففي إبان الحرب ، وبالرغم من النقص في مواد البناء وغيرها ، كان النازيون ينقلون ملايين الناس من مكان إلى آخر . كل ذلك كان بسبب الموقف الايديولوجي الكلي .

من أشد الأدلة على هذا الطابع الكلي ، كان تطبيق النازيين لقانون العقوبات في غربي أوروبا الذي كان يأمر بمعاقبة كل عمل أو قول ضد الرايخ الثالث ، بمعقوبة الإعدام ، بقطع النظر عن المكان أو التاريخ الذي يحدث فيه القول أو العمل . هذا يعني أن القانون كان ينظر إلى العالم وكأنه قطاع خاص .

يدل الطابع الكلي على ذاته ، بصورة واضحة ، في موقف النازية أمام العالم . فالنازية التي تنبع من مبدأ عرقي يفصل بين أجناس وأمم العالم ، لم تنظر إلى ذاتها بشكل محدود ، ينحصر في سيادة تمارسها في بعض الأراضي أو البلدان الجديدة ، بل رأت أن رسالتها هي تحويل العالم كله إلى فلسفتها في الحياة .

كان أحد أناشيد الشبيبة الألمانية يتضمن العبارة التالية : « المانيا لنا اليوم ، وغداً سيكون العالم كله لنا » . ان عبارات سيادة الأرض والعالم واعداد الشبيبة الألمانية لهذه للسيادة ، هي عبارات كانت ترددها الحركة النازية باستمرار .

ارادت النازية ، كما جاء في عبارات قادتها ، أن تقرر معركتها الانقلابية « مصير العالم لألف عام » . لم يكن قصد النازية المانيا أو أوروبا ، بل أرادت حسب تحديد هتلر « أن تضع العالم في خدمة ثقافة متفوقة » . لقد كان يردد دائماً أن قصده ليس مصلحة المانيا فقط ، بل « مصلحة » الحضارة الإنسانية ذاتها .

هذا العنصر الذي يربط النازية أو الفاشية بأمة أو جنس من دون الأمم والأجناس الأخرى ، عثر امتدادها وسهل امتداد الإيديولوجية الشيوعية ، لأن الشمول الذي ينشأ في دعوة قومية أو عرقية محدودة بنطوي على تناقض ذاتي . ولكننا بالرغم من ذلك ، نرى أن الفاشية ذاتها ، وهي محدودة أكثر من النازية ، تتميز بيمائية عالمية اذ ظهرت ، نتيجة لها ، حركات مماثلة في كثير من أنحاء أوروبا والعالم . فهي ، في الواقع ، حاولت دائماً أن تعبّر عن شمولها بالرغم من الإطار القومي الذي يحدّ من حركتها . اننا نرى ، مثلاً ، في برنامج تنقيفها للفتوة الذي يقرره أن الفاشية هي عامة شاملة بالنسبة لأفكارها وعقائدها وتحقيقاتها ، لأنها في موقف تعلن فيه لجميع الشعوب المتحضرة كلمة الحقيقة ، التي يستحيل بدونها سلام دائم في العالم . لهذا فهي تدعم وتخلق حضارة جديدة .

ان متابعة هذا الطابع الكلي في الإيديولوجية المسيحية ، والإيديولوجية الليبرالية ، والإيديولوجية الشيوعية ، والإيديولوجية النازية ، يدلّ بوضوح على أن تلك الإيديولوجيات تلتقي في هذه « الخاصة » ، بالرغم من اختلافها الكبير ، وتباينها العميق في نظرتها الى الانسان ، والوضع الانساني ، مما يدل بوضوح أنّ النزوع الى الامتداد الكلي يشكل عنصراً أساسياً يرافق كل إيديولوجية انقلابية . هذا يعني أن هناك في الإيديولوجية الانقلابية منطقاً عاماً يفرض عليها هذا الامتداد او المضمون الكلي .

أسباب الامتداد الكلبي في الايديولوجية الانقلابية

إن الأسباب والقوى الكامنة وراء الامتداد الكلبي ترتكز أولاً في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، وفي طبيعة التركيب النفسي الذي تولده في الحركة وأتباعها . هذا الامتداد ليس اذن مصطنعاً ، بل ينبثق من صلب الايديولوجية بشكل عفوي . فإن تشابه المسيحية والليبرالية والشيوعية والنازية ، وغيرها من الايديولوجيات الانقلابية ، لا يعني ذلك أن الأمر يرجع الى تقليد بعضها البعض . قد يكون التقليد موجوداً ، وقد يكون منظماً ، ولكن لا يعني أبداً أن هذا التشابه أو المصادقة ترجع الى هذا العنصر ، لان السبب الأساسي هو نشوؤها في اوضاع متائلة تقودها الى اتخاذ اشكال ومواقف مماثلة .

ان أم أسباب هذا الامتداد الكلبي في الايديولوجية الانقلابية يشق منها . أما الاسباب الاخرى فتتفرع بطريقة غير مباشرة من الايديولوجية ،

أي انها تظهر بذيل الاسباب الاولى او بالاعتماد عليها . الاسباب الاولى هي :
(الأول) : ان الايديولوجية الانقلابية هي ، كما بينا سابقاً ، فلسفة حياة
شاملة ، ولهذا تمجيز عن معاشة أية فلسفة اخرى ، تخرج عن منطقتها العام ،
لأنها ، بحكم طبيعتها الشاملة المطلقة ، تستثني كل ما من شأنه ان يناقضها
ويعترضها ويستقل عنها او لا يبالي بها ، من حركات وهيئات ونظم وأفكار
ووقائع .

خاصة الايديولوجية الانقلابية كفلسفة جديدة في الحياة فأبى عليها
المساومة مع الوجود التقليدي . قبل الاحزاب السياسية المحضة الى التسوية ،
والى الاعتراف بالأخصام ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترفض ذلك لأنها
متعصبة لفلسفتها ، يستحيل عليها ان تعبّر عن ذاتها بحزب ، الى جانب
الاحزاب الأخرى .

هذا الطابع الكلي الذي يشتق من الايديولوجية كمنطلق لا يكشف عن
خاصة اساسية في الايديولوجية فقط ، بل عن خاصة عامة في الوضع او العقل
الانساني . كان ويليام بلاك يعني ذلك ولا شك عندما كتب : « المزيد !..
المزيد !.. انها حرقه نفس خاطئة . فأني شيء أقل من الكل لا يكفي
الانسان » . انه الشوق للامحدود ، الشوق الذي لا يقف للراحة الا عند تجربة
كل شيء واستنزاف كل إمكانياته . فهو ليس شوق الايديولوجية الانقلابية
فقط ، بل شوق الصوفي الى الاتحاد مع الكون ، وحب دون خوان ، وعطش
فوست الى المعرفة .

تحل الايديولوجية الانقلابية ، كمنطلق ، محل الله في نفوس أتباعها . فكل
فرد يضع شخصه وجميع امكانياته تحت سيادتها ، وكل فرد يدخل كيانها كجزء
لا يتجزأ من الكل . هذا الكل الايديولوجي يُعطى صفة الالهية ، يُدعى
بالكل الالهي ، ويتميز بجميع الصفات التي يتميز بها الكل . فهو معصوم ،
وهو وحدة لا تتجزأ ، وهو حرّ كل الحرية . ولهذا ، يكون ضد طبيعة

هذا الكل الايديولوجي السياسي - وقد رأينا ذلك في مفهوم الارادة العامة في الانقلاب الفرنسي - ان يفرض على ذاته قانوناً لا يستطيع أن يلفه إن أراد .

« الله كل شيء والانسان لا شيء » . هذه القاعدة التي تنشأ عليها الايديولوجية المسيحية كنظام كلي ، تنطبق على كل ايديولوجية أخرى ؛ ففي الايديولوجية الشيوعية نستطيع القول بأن المادية الديالكتيكية هي كل شيء والانسان لا شيء . وفي النازية نستطيع القول بأن الجنس هو كل شيء والانسان لا شيء ، وفي الليبرالية نستطيع أن نقول بأن الحقوق الطبيعية هي كل شيء والفرد لا شيء .

تترسخ الايديولوجية الانقلابية في إيمان افتراضي او بدهي ببعض الفرضيات يؤدي ، بامتداده الكلي ، الى نقض بدهي لأية وسيلة تحاول ان تحلله أو تنقضه .

ان الايديولوجية الانقلابية تدعو ، كمنطلق جديد ، الى مفهوم اخلاقي شامل في الانسان ؛ وفي مفهومها هذا ، تجد نفسها مضطرة لأن تمتد الى الواقع ككل ، والى مظاهر السلوك الانساني التي تسود ذاك الواقع ، فلا تقبل بانفصال أي جزء أو قسم منه ووضعه خارج سلطتها أو امتدادها . الجوهر الأساسي الذي يميزها لا يكون اذن في المظاهر الخارجية ، بل يبرز دائماً في المعنى الباطني الذاتي ، أو في بعض العناصر والفرضيات التي يتكوّن منها . هذا المعنى هو عنصر ثابت لا يتغير في الايديولوجية ، وبسببه نرى الايديولوجية ذاتها مضطرة الى الكفاح في سبيل الابتعاد عن كل شيء يُثير الشك في الجوهر ، وتجنب كل ما من شأنه ان يُثير التردد حوله . ان التردد بإعلانات الايديولوجية مطلقاً غير محدود ، يعني ان الحركة التي تنبع منها تشك بها ، هي غير واثقة من صحتها ، فتزعم بذلك انقلابيتها نفسها وقعجز عن كسب الولاء لها .

ينبع السبب الاساسي الاول الذي يترسخ فيه امتداد الايديولوجية الكلي، وكفاحها في سبيل وحدة شاملة وإرادة اجتماعية واحدة ، من الحماة الدينية التي يولدها معناها كطلق . ترى الاديان الوحدانية ان رسالتها تبرز في تحويل الانسانية كلها اليها وهذا وحده يضمن الخلاص في العالم الثاني . هكذا أيضاً ، نرى ان جميع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تؤمن بصحة رسالتها الزمانية الشاملة ، فتعتبر ان كل من يخرج عليها او لا يقبل بها يرتكب خطيئة كبرى وذنبا لا يغتفر ضد عظمة وضرورة الرسالة الجديدة ، فتعجب ازالته لأن ليس له مكان في العالم الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه .

(الثاني) : تؤمن الايديولوجية الانقلابية بأن هناك تديراً أو قانوناً عاماً تتوجه به ، وان كل شيء في المجتمع يجب ان يكون في خدمة القانون يساعد في تحقيقه ، فكان من الطبيعي ، ان ترفض وتنقض التعدد والتباين في الاشياء . ان جوهر الامتداد الكلي هو افتراض حقيقة واحدة ، أو بالأحرى الانشاق من حقيقة واحدة يُفترض فيها تفسير كل شيء . ولهذا كان من التسلسل المنطقي ان يكون هناك حزب واحد ، وقانون واحد ، وسلوك واحد . ان القبول بظهور أحزاب أخرى او منافع وهيئات وتكتلات الخ ... لا تعترف بها الايديولوجية او لا تأتي في ذيلها ، هو اعتراف بوجود حقائق أخرى تفرض برامج وهيئات مختلفة . هذا يعني شكاً في الحقيقة الواحدة التي تنبثق منها ، وتحدياً وتنكراً لها ، أي إلحاداً ومروقاً . لا تتنازل الايديولوجية الانقلابية عن أي حق ، لأن التنازل يعني أنها خسرت معناها الكلي ولم تعد تحتكر جميع اوجه الحياة ، مما يجعلها تعتبر عن ذاتها ليس فقط بإزالة أخصام الانقلاب الحقيقيين ، بل بإزالة من قد يمكن ان يساهم في رفض او عارضة الانقلاب في المستقبل . كانت سان جوست أول من عبر ، في الانقلابات الحديثة ، عن هذا الموقف الكلي الانقلابي ، عندما أكد بأن « لا حاجة هناك الى انتقاء وانتخاب الوسائل التي يمكن استخدامها ضد اعداء الحركة ، تجب ليس فقط معاقبة الخونة ، ولكن اللامبالين ايضاً ، وجميع الذين لا يقدمون

يدعون للجمهورية . على المواطن ان يدعم الجمهورية بشكل كلي ، ومن يقاومها جزئياً كان خائناً .

يدل خصام الايديولوجيات الانقلابية فيما بينها بوضوح أن السبب يعود الى نزوع كل منها الى الامتداد دون أية حدود ، وإلى ارادة كل منها بأن تمتحن معناها بامتحان حدودها ذاتها .

القصد الأول الذي يشغل الايديولوجية الانقلابية هو تحقيق قانونها العام في بناء المجتمع الجديد . تمسح ، في سبيل ذلك ، كل القوى ، وتوفر جميع الجهود ، وتعمل تلقائياً على نشر ما يساعد في بناء هذا المجتمع . انها لا تشعر أن هناك أي تبرير أو سبب للسماح بأي شيء لا يخدم الهدف الأعلى ، كما ترى ان تحقيقها يستحيل ، إن هي سمحت بظهور سلوك فردي مستقل . فالمشاعر الفردية تحول النشاط الفردي ، عن تحقيق المقاصد الجماعية العامة ، وهي دليل ضعف وبرهان على عجز ارادي في الفرد وفي كفاءته على سيادة نفسه . يقبل الفرد المسؤول الارادة الجماعية التي تمسح عنها الايديولوجية طائعاً مختاراً . انه الفرد الذي يعترف بضرورة القانون العام الذي تلتحم به وتدور حوله فرضيات الايديولوجية . هنا ، في هذه الفرضية ، فرضية القانون العام ، تكن القوة الدافعة وراء امتداد الايديولوجية الانقلابية الكلية . القانون ذاك قانون يعمل على كل شيء ولا يتجاوزه شيء ، وهو شامل ينطبق على كل شيء ويفسر كل شيء ، مما يحمل من المستحيل على الايديولوجية استثناء قطاعات او مستويات خاصة من تأثيره وعمله . هكذا ، تفرض فكرة هذا القانون ، بمنطقه الديالكتيكي الخاص ، الامتداد الكلي . فإن كانت الايديولوجيات الانقلابية لا تسمح بنشوء أخلاقية فردية ، فالسبب يعود الى القانون الكلي الذي تنبثق منه .

من هنا نستدل بأن الفرق الذي يبرزه بعض المفكرين كفروم بين ما يسمونه بالأديان الزمانية الاستبدادية ، والأديان الزمانية الانسانية ، الأولى

تسبب بالإنسان و تفرض عليه سلوكاً معيناً ، والأخرى تحترم عقل الإنسان وإرادته وتعمل على انماؤها ، هو فرق لفظي خاطيء ، لا صحة له في الواقع ، وينطوي على تناقض كبير . ف كلمة دين تعني ، في تعريف فروم نفسه ، إطاراً عاماً كلياً يرجع اليه الإنسان ويؤليه طاعته و اخلاصه . تفرض الأديان كأديان على الفرد دائماً سلوكاً معيناً عليه أن يتبعه ويعمل بموجبه ، وهي كلها أديان تفرض عليه أن يتنازل عن إرادته الفردية وعن حريته في سبيلها . لا يبرز الاختلاف بينها ، في هذه الناحية ، في تركيبها أو في طبيعتها ، فهي كلها تشارك في طبيعة واحدة ، ولكنه اختلاف في أطوار امتدادها . تختلف علاقتها بحرية وفكر الفرد وتتعدد باختلاف تلك الأطوار .

يمكن هذا الموقف الذي يُحمل فكرة الأطوار المختلفة ، وما تجر به وتحمله من تحولات وتغيرات في النظام أو المذهب الواحد ، وراء كثير من المناقشات والمباحثات الفكرية ، وتحدد قدرتنا بقدر كبير على إدراك التاريخ والكشف عن حركة الاجتماع . ليس هناك في التاريخ من قيم أو مبادئ أو أخلاق تخرج عن الأوضاع التاريخية ، وكل قيم ومبادئ وأخلاق تتحول وتتلور ، مع تحول وتبلور تلك الأوضاع . ان التاريخ لا يعرف شيئاً اسمه الفضيلة أو الشر ، الفردية أو الاستبدادية . ولهذا ، لا يمكن الحكم على أية إيديولوجية بنظرة أخلاقية أو فكرية مجردة .

كان مالنواسكي يعبر عن رأي سائد ، عندما فسر بأن احد الفروق الاساسية بين الديمقراطية والنظام الكلي ، هو في أن الأخير يتبنى مجموعة من القيم الاساسية أساساً للدولة ، ويعمل على نشرها وتثبيتها عن طريق تثقيف المجتمع بها ، بينما تبرز الاولى في تعدد الهيئات والمصالح والقيم ، ويتعرض فيها الفرد لمختلف المؤثرات والقوى التي يختار بينها . هذا صحيح ، ولكن في طور معين من أطوار الديمقراطية في أثناء حركة تحققها ، أي بعد ان تركز دعائها وتصبح تقليداً في المجتمع وفي نفوس الناس . أما في بدايتها ، في دور ولادتها وظهورها ، أي عند نشوئها كحركة ثورية ضد النظام الاقطاعي الاكليركي ، فانها لم تكن

تعدداً من الجماعات والهياكل والقيم يختار الفرد بينها . ان انقلابية الايديولوجية تعني إرادة امتداد تشابه الارادة الانسانية التي لا تعرف أية حدود لنموها ؛ انها ارادة تحقق ذاتها في امتحان دائم ضد العقبات التي تنشأ بينها وبين تزوعها الى اللانهائي ، الى المطلق ، الى اللامحدود .

ان من يملك فكرة قانون عام مطلق يسود التاريخ والمجتمع يملك صورة تمكس له الحياة ، وتجعلها ملك يديه . فليس أمامه مفاجآت أو أشياء مجهولة ، لأن جميع القضايا وجدت حلاً لها ، وجميع الاسرار وجدت مفتاحها ، وجميع القرارات أصبحت معروفة ؛ لهذا لا يعرف الانقلابي التردد أمام الحياة . « ان من يعرف يسوع يعرف كل شيء » . كان الانقلابي المسيحي في هذا القول يتكلم لغة كل انقلابي في التاريخ . الايديولوجية الانقلابية التي يعتمد عليها الطريق الذي يؤدي الى حل جميع مشاكل التاريخ ، لانها تعتمد القانون الذي يسود هذا التاريخ . فهو الطريق الذي يمكن ، عبره ، ان يُحرز العالم ويُركب من جديد .

ان التاريخ الرسمي للحزب الشيوعي يقول بأن قوة النظرية الماركسية اللينينية تبرز في كونها تجعل الحزب قادراً على ايجاد الاتجاه الصحيح في كل وضع ، وعلى ادراك الارتباط الداخلي في الاحداث الجارية ، وعلى الإنشاء بمجراها والملاحظة ، ليس فقط كيف تتجه في الحاضر ، بل كيف وفي اي اتجاه ينتظر ان تتجه في المستقبل .

ان فكرة هذا القانون العام تنتظم عناصر الحياة كلها ؛ هذا يعني ان تحقق الايديولوجية الانقلابية يصبح ممكناً في اشادة نظام كلي فقط . كان هذا التنظيم الايديولوجي الكلي يتقدم على كل شيء ، على كل ضرورة اخرى . ان اية علامة استفهام وريبة تثار حوله تسي كن يشك بوجود العالم .

ركز فلاسفة القرن الثامن عشر اهتمامهم الاساسي على فكرة نظام عقلاني يسود المجتمع والتاريخ ، ولم يعطوا كبير اهتمام للمشكلة الاقتصادية الاجتماعية .

رأى الانقلاب الفرنسي الذي انبثق من هذه الفلسفة ، والذي كان يتغذى منها ويرجع اليها أولاً ان يتجه الى هذه المشكلة ، واليعقوبيون أنفسهم ، في بادئ الامر ، لم يروا هناك اي تناقض بين فكرة نظام او قانون طبيعي عقلاني عام وبين اقتصاد حر . ولكن المضمون الكلي الذي تنطوي عليه هذه الفكرة ما لبث ان اكد ذاته ، فترى سان جوست يعلن ، بصدد المشكلة الاجتماعية ، ان هؤلاء الذين يصنعون الثورات بشكل نصفي ، يحفرون قبورهم بأيديهم ؛ ثم اكد ان السياسة والاخلاق لا يكفيان وحدهما لتأمين نظام عقلاني ، وان تثبيت الفضيلة الجمهورية يجب ان يسير جنباً الى جنب مع تحويل اجتماعي اقتصادي ، لان هذه الامور مترابطة متأسكة لا يمكن معالجتها بشكل منفصل .

هذه الخاصة او ما يمكن تسميته بالاستقطاب المتنافزيقي ، الذي يفصل بين قانون الايديولوجية العام وبين كل شيء يعارضه ، ينفر من اي بحث موضوعي . فبما ان الايديولوجية جمعت قصدها العام جزءاً من طبيعة الأشياء والأحداث العامة ، تجدها نفسها مضطرة ، في الدفاع عن هذا القصد ، لأن تدافع عنه بشكل عام شامل . عبر لينين عن هذه الخاصة عندما وصف الفلسفة الماركسية بأنها تجري من أنبوب فولاذي واحد ، فلا يمكن سحب فرضية اساسية او جزء ، مهما تضاعف ، منها دون الانحراف عن الحقيقة الموضوعية والوقوع في ذراعي الأكذوبة البورجوازية الرجعية .

كتب دركهايم ، في وصفه لأشكال الحياة الدينية الاولى ، يقول : « بما أن الدين يجعل حقيقة تمتد الى الواقع ككل ، فان العالم المادي والعالم الأخلاقي ، وهما القوة التي تحرك الأجسام كتلك التي تحرك العقول ، اتخذنا شكلاً دينياً » . ينطبق هذا على كل ايديولوجية انقلابية . فبما ان التفسير المين الذي تقدمه ، يمتد الى كل شيء ، فان كل شيء في امتدادها يجب ان يتخذ صورة هذا التفسير . ان تحديد كياركجاردا للايمان بأنه حماسة تؤثر في كل ناحية من الحياة اليومية وتمتد الى وجود الفرد في حقيقته الاساسية ككل ، ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية والولاء الذي تولده . ان القانون العام الذي تنشأ فيه

يعني اولاً مبدأ يحدد القصد الذي ينطوي عليه ولأجله أي نشاط او عمل ،
ويعين ما يجب وما لا يجب عمله ، ويضع المقاييس التي يجب اتباعها في ذلك .

(الثالث) : ان الايديولوجية الانقلابية تعني ، كما رأينا ، مذهباً يكتفي
بذاته ، زال الشر والبؤس من دنياه . هذه الخاصة تنطوي على موقف كلي .
ان الاعتقاد بأن مذهباً من هذا النوع مكتفٍ بذاته ، هو ، ليس فقط ممكناً
بل محتوم لا مفرّ منه ، بشكل ، في الواقع ، دعوة الى اشادة نظام كلي يعبر
عنه او يزعم التعبير عنه وعن كماله ، يفرض على المواطنين اعترافاً به ،
وخضوعاً له ، ويلغي كل معارضة ، لان المعارضة في وضع كهذا تسمي رذيلة
وفساداً .

تبني كل ايديولوجية انقلابية أول ما تبني فمالية شاملة لا تقاس بعمقها ،
ويسمونها أو بصحة المبادئ التي تجدها ، بل بالدقة التي تقصّل بها الفرد عن
ذاته أو عن العالم كما هو . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، مقدرة الايديولوجية على
تقديم تفسير عام ، وعلى تنظيم التفسير في نظام كلي .

تجد الايديولوجية الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنكر ، نتيجة هذه الطبيعة
المقفلة التي تميزها ، فكرة الصعيد الفردي أو الخاص في الحياة ، وتعجز عن
ترك اي مكان للحرية ، مهما كان الأمر ثانوياً ودون اي طابع سياسي . فهي
تجد ذاتها مدفوعة بشكل ذاتي الى إخضاع كل نوع من انواع النشاط الى منطقها ،
ليس لأن هناك حاجة الى ذلك ، بل لأنه من الضروري ، من ناحية عقائدية
وسيكولوجية ، ان يواجه الفرد الايديولوجية الانقلابية في كل حركة أو خطوة
يقوم بها ، فيكون على اتصال بها دائماً ، دون انقطاع ، حتى في أوقات
لهو وتسلية .

تفرض هاته الطبيعة المقفلة على الايديولوجية ان تغزو الحياة الخاصة غزواً
تاماً وتقتلع جذورها ، كي تتمكن من خلق الانسان الجديد ، ترى انه
من الضروري حماية جميع الافراد ضد كل المؤثرات والقوى المتنافرة ،

الغريبة ، والمضادة . ان كل فكر او عمل يأتيه الفرد بهم هذه الايديولوجية التي تؤكد بأن الانشغال بالحياة الفردية يشكل تجاوزاً بغيضاً للأخلاقية الانقلابية ، وان تتمص الفرد في الشخصية الجديدة التي تبشّر بها ، ونبذه الأفكار الخاصة يشكل المثال الاعلى للأخلاقية التي تدعو إليها . فعندما يخرج الفرد ، ولو قليلاً ، عن منطقها او مقاييسها ، تسرع في اكتشاف طرق ووسائل في تحطيم فرديته المستقلة ، مبررة عملها بأنها تحاول فقط مساعدته في خلق فرديته ، تبعاً للقيم العامة ، وبذلك يسترجع كرامته واحترامه لذاته .

يصبح الولاء التام للايديولوجية ممكناً وفعالاً ، عندما يتحرر المجتمع من كل ما يحول الانتباه والنظر عنها . وجدت ارنست ان اعظم تحقيق قام به هتلر في عمله الحزبي الثوري ، كان استثناء اية مناقشة في مبادئ الحزب الاساسية ورفض كل جدال فيها ، أي ، بكلمة اخرى ، التأكيد عليها كسيستم مغلق .

لم يكتف كثيرون من المفكرين المسيحيين المعاصرين بالاعتراف بالمسيحية كسيستم عام مكتفٍ بذاته ، يفرض موقفاً كلياً في الحياة ، بل اضافوا ، بحق ، بأنها تستحيل دون تنظيم مسيحي عام للمجتمع . تكلم اليوت مثلاً باسم هذا الاتجاه ، عندما أنكر النظرة الليبرالية الدينية القائلة بأن الدين قضية فردية ، وبأن ليس هناك أي سبب يحول دون تكيف المسيحي مع أي مجتمع يقبله وبمعامله بالحسنى ، فيؤكد بأن المسيحي لا يمكنه ان يقبل بشيء اقل من تنظيم مسيحي للمجتمع ، وان المجتمع المسيحي هو مجتمع يسوده سلوك ديني اجتماعي واحد . ثم يردف فيقول بأنه لا يُريد ان يوجه اي نداء الى اولئك الذين لا يبالون بقضية الوحدة الدينية فيعتبرونها مسألة لاغية ، او الذين يقولون بأن تعدد وجهات النظر اللاموتية هو امر جيد " لان الكنيسة لا تسمح لنا بأن نكون مسيحيين في بعض العلاقات الاجتماعية ، وغير مسيحيين في علاقات اخرى ؛ انها تريد كل فرد في المجتمع ، وكل فرد ككل . اننا ، بالإضافة الى مسؤوليتنا عن انفسنا ، مسؤولون عن جميع الارواح الاخرى التي تتجه

مثلنا الى وضع مقبل في الجنة او جهنم .

لا شك ان اليوت لا يريد ان ينتهي هذا المفهوم في العنف ؛ او في ارغام الناس على اعتناق المسيحية والانضواء تحت لواء الكنيسة . بيد ان هذا لا يلغى ابداً المفهوم المعاندي الفلسفي الذي اعطاه ، او بالاحرى كشف عنه ، في المسيحية ، وهو مفهوم كلي يلتقي مع اي مفهوم كلي آخر .

كان فولتير يقول بأن كل ، بروتستاني يعتبر نفسه بابا عندما يجد التوراة في يده ، ولكتنا نرى ان البروتستانتية في تحقيقها التاريخي لم تدع ابداً الامر في يد الفرد كما بشرت نظرياً . فكل طائفة بروتستانتية عبرت عن مذهب خاص مغفل وكانت تعرف دائماً كيف تكت الفرد الذي يتجاسر على الخروج والانحراف .

ان الموقف الكلي في ايدولوجية كالبروتستانتية او الليبرالية مثلاً قد يكون ، في الواقع ، اكثر حدة وعنفاً منه في اية ايدولوجية اخرى تنكر الحريات والحقوق الفردية في فلسفتها ذاتها . فإيدولوجية تؤكد على الضمير الفردي تأكيداً مطلقاً او على حرية الفرد وحقوقه ، فتعلن ان ليس لها من هدف يتجاوز هذه الاهداف ، قد تولد موقفاً اكثر كلية من غيره ، لانها تمنح كل شيء مقدماً ، وعندما يحاول الناس العمل بروحي المنحة تلك تضطر الى مضاعفة العنف والارغام ، لان نفوس الناس لم تكن مهيأة للضغط عند اعلان الايدولوجية والتبشير بها .

يذكر ديوي أن أهم ظاهرة دينية في العالم القديم ، من مصر الى بابلون ، الى العبرانيين ، الى اليونان والرومان ، لم تكن ظهور طبقة معينة من الاكليروس تعتبر عن النشاط الديني ، ولكن سيادة الدين وتحديد لكل ظاهرة من ظواهر الحياة . فالفرد كان يرلد جزءاً لا يتجزأ من مجتمع ديني ، يتميز بآلة خاصة وبدين خاص يعبر عن الآلهة تلك ويحدد جميع عادات المجتمع ، جميع نظمه العائلية والاقتصادية والسياسية . اما التغيير الذي حدث في الأوضاع التي

كانت في الماضي شاملة واصبحت نادرة ، فهو أكبر تغيير حدث للدين .
إنه ، بكلمة مختصرة ، تحرر الدولة والنظم السياسية الاجتماعية الاقتصادية من
الدين ، استقلالها عنه تبعاً لمنطق خاص ، ثم إخضاعها الدين ذاته وسيادته .
ان نقطة الجاذبية الاجتماعية تغيرت فأصبحت الهيئات والمقاصد والتنظيمات
السياسية ، العلمية ، التربوية ، الانسانية ، الاقتصادية الخ... تمارس الأثر الاول
والكبير في فكر وحياد الفرد . المهم في هذا التغيير ليس انفصال النظم عن
الكنيسة وسلطتها ، بل في بروز مصالح وقيم لا صلة لها بالكنيسة أو الدين ، أو
هي ضد الكنيسة والدين ، تسود الآن مقاصد ومشاعر المؤمنين انفسهم .

أغفل ديوي في هذا الموقف الأديان الجديدة ، الأديان الزمانية التي ألفت
هذا التعدد الاجتماعي ، فأرست ، من جديد ، جميع المظاهر والنظم الاجتماعية
والروحية على قاعدة ايدولوجية شاملة كلية . لقد كتب ذلك في كتاب ظهر
قبل ظهور الشيوعية والنازية والفاشية ، ولكن تجارب الثورات الليبرالية
الديمقراطية كانت موجودة يمكنه الاعتماد عليها في تصحيح مفهومه .

كانت حجة فلاسفة القرن الثامن عشر في مفاضلتهم بين الوحدانية والثنية ،
وفي تفضيل الثانية على الاولى ، ميل الوحدانية الى اتخاذ موقف مطلق مقفل ،
واضطهاد من يخرج عنها اضطهاداً قاسياً . لا شك ان هذا الوصف صحيح ،
ولكنه ينطبق على الوثنية ايضاً ، على صعيد آخر ، اذ كانت صفة الاعتدال
تميز موقفها الديني فقط مع المجتمعات الاخرى ، لأن من مبادئ الوثنية الاولى
القول بأله مستقلة في المجتمعات المتخلفة ، تقتصر عليها ولا تتجاوزها .
ولكن في موقفها القبلي ، في حدودها الخاصة ، فإن المجتمعات الوثنية كانت
تتصف هي الاخرى بهذا النوع من المواقف المقفلة ، ومن الاضطهاد للانحرافات
الفردية .

وجد جاسبرز ان زعم الكنيسة بأنها حقيقة مطلقة شاملة يشكل
« فضيحة » ، لأنها تقتل ديناً واحداً فقط بين اديان اخرى . لا شك ان

جاسبرز كان على حق تام من ناحية فكرية فلسفية صرفة . ولكن المقائد الكبرى التي تستطيع اجراء تحول عميق في الانسان هي تلك التي تزعم انها الحقيقة الشاملة . فهذا العنصر الكلي هو الذي يولد فيها الحماسة الكافية لاجراء التحويل .

ادرك كيار كجارد هذه الحقيقة اكثر من جاسبرز ، عندما هاجم اللاهوت البروتستانتي بعنف وضراوة فأكد باستمرار بأن المسيحية يجب ان تكون صحيحة بشكل مطلق ، او مزيفة بشكل مطلق ، وان ليس هناك من موقف وسط . كانت القرون الوسطى دنيا هذا النوع من المسيحية . فأي خروج على التقليد كان يعاقب بالموت ؛ وامتلاك تورا بلغة محلية مثلاً كانت امراً يعاقب عليه بالاعدام . وكذلك كان العقاب ذاته ينزل بمن يلبس ثياباً لا تقرها السلطات الدينية .

الحصام بين الدومينييك واليسوعيين مثلاً ، حول السماح ببعض الطقوس بين الصينيين الذين اعتنقوا حديثاً المسيحية ، وهي قضية شهيرة هزت العالم الكاثوليكي كله عام ١٧٠٠ ، كان يدور حول قول صيني مأثور : « اعبد السماء » ، ان كان يسمح به او يعتبر تجديفاً وشكلاً وثنياً فاسداً . صدرت في الموضوع مجلدات اثر مجلدات تحاول كل منها ان تدافع عن وجهة نظرها الخاصة .

جمل ماريتان وغيره ، من انهيار المطلق الديني والحقائق الخالدة التي انطوى عليها ، السبب الذي يكسب وراء انحطاط السلطة وجميع المشاكل الاخلاقية الانسانية التي يعانيها الانسان الحديث . حوت الفلسفة الاجتماعية التي برزت وراء الانقلابات الحديثة نسبة فلسفية ، ادت الى اظهار شكل جديد للمطلق . ان رفض المسيحية ، او الدين ، او الله وعالمه الآخر لا يعني ابداً ان الانسان خسر الايمان بأية حقيقة مطلقة ، كما ان الميل او الشوق لهذه الحقيقة لا يعني ان الانسان يجب ان يؤمن بنوع معين من المطلق . فالناس يستطيعون دائماً ان يعبروا عن هذه الحاجة بالاعتراف بنظام مستقل يسود الاشياء واحداث

التاريخ ، ولا يتأثر بمواقف الناس ومشاعرهم . فعندما يتبنى الانسان فكرة او مذهباً كتفسير لوضعه الانساني فإنه لا يعمل بتأثير مناحيه المنطقية الفكرية فقط ، بل يتجاوب معه شعورياً . فهناك ، كما يبدو ، بعض الاوضاع والميول والحاجات السيكولوجية يولدها الولاء للمذهب ، فتجعل الفرد يؤمن بأن ما يحاوله او يصنمه هو جزء من نظام خالد . فهو يريد ان يشعر ان الاعمال التي يشارك فيها لن تذهب هدرأ ، وان التاريخ ليس عرضاً لقضايا خاسرة .

ادركت جميع الحركات الانقلابية هذا المفهوم ، وما قالته آرنست في ان اعظم تحقيق حققه هتلر كان استثناء كل مناقشة في ايدولوجية الحزب الاساسية ، لا يصدق على هتلر فقط ، بل على جميع مؤسسي الانقلابات . اما سان سيمون وكونت فالنبا في الصورة التي ابرزاها عن المجتمع الجديد ، مبدأ الحرية ، لانه يولد في رأها الفوضى ، وارادا اشادة سلطة اخلاقية جديدة ، كهنوتاً جديداً يلعب دور الكهنوت الكاثوليكي ، ويتألف من العلماء ، ويمارس سلطته بشكل يستثني حرية النقاش وحرية الضمير ، لأن فكرة الحرية تتعارض مع مبادئ مجتمع يخضع للمعرفة ، اذ لا مجال هناك للمناقشة في معرفة علمية . ثم ان المجتمع الجديد ينشأ من معتقد جديد ، ويفرض الخضوع له ، لأنه لا يمكن مناقشة الاسس الاولى التي يبنى المجتمع عليها .

عبّرت الحركة سان سيمونية عن ذلك بصراحة ، خير تعبير في بيان اصدرته في اول آب عام ١٨٣٠ ، وقالت فيه : « اننا إن كنا نطالب بحرية جميع العبادات الآن ، فذلك كي تتمكن عبادة واحدة من الارتفاع فوق اطلال ودمار ماضي الانسانية الديني ؛ وبحرية الصحافة ، فلأنها الشرط الاساسي لإعداد توجيه شرعي للفكر ؛ وبحرية التعليم ، فلكي يستطيع مذهبنا من الانتشار بسهولة ، فيصبح في احد الايام المذهب الوحيد الذي يحبه ، ويعرفه ، ويمارسه الجميع ؛ وبتدمير الاحتكارات ، فلكي نتمكن من بناء تنظيم واحد نهائي للمجتمع الحضاري الصناعي » .

عبر لويس فايو ، وهو مفكر كاثوليكي ، عن الشيء ذاته عندما قال :
« انني اطالب بمبدأ حرية القول ، لأنه مبدأ كم ، ولكنني عندما استولي على
الدولة امنعه عنكم ، لأن ذلك مبدئي » .

(الرابع) : تشر كل ايدولوجية انقلابية ، كما تبين لنا سابقاً ، العالم
والناس الى شطرين . انها تشر أولاً التاريخ الى قسمين : القسم الذي
يبدأ بها ، والقسم الذي تقدم عليها ؛ وهي ، ثانياً ، تشر الناس
الى شطرين : الشطر الذي يساندها والشطر الذي يناوئها . وهي تعتمد كل
وسيلة ممكنة في تثقيف الناس او المؤمنين بها ، بضرورة التحرر التام من الماضي
وإلغائه ، وبأن هناك في الكون قسمين من الناس فقط ، اتباعها والآخرين .
ان جميع الفروق والاختلافات المادية والطبقية والثقافية الخ ... بين الآخرين
هي بدون قيمة أو وزن ، عندما تقاس بالفرق الذي يفصل بينهم وبين اتباع
الايدولوجية . تقود هذه الخاصة الى موقف كلي .

هذه الثنائية الاخلاقية الواضحة التي نراها في الانقلابات ، التي تقسم الناس الى
اصحاب خير واصحاب شر ، الى من حق لهم الخلاص ومن 'حكم عليهم بالعذاب'
ترجع ، في الواقع ، الى ثنائية ميتافيزيقية تتقدمها في الايدولوجية ، وهي
تلك التي تقسم الناس الى الذين ينتمون الى الحقيقة ام لا ، والذين يمدون انفسهم
ضمن مملكة الحق او خارجها ، في مدينة الناس او مدينة الله .

ان ما قاله ثارتوليان من انه ليس هناك من شيء مشترك بين اثينا والقدس ،
يصدق على كل ايدولوجية انقلابية ، في « المدينة » التي تريد انشاءها وفي
« المدينة » التي تريد ازلتها .

فعندما ينشد الشيوعي : « ان الحزب الشيوعي سيصبح الجنس الانساني » ،
فانه يعني ليس فقط ما يقول ، بل يعبر في ذلك عن منطق كل ايدولوجية
انقلابية . اعطى لينين مرة التعليقات التالية : « اننا نأل الفرد ، ما هو
موقفك من قضية الثورة ؟ .. هل انت معها او ضدها ؟ .. فإن كان ضدها

قتلناه رأساً ، وإن كان معها رحبنا به بين صفوفنا للعمل معنا .

كتب ستالين في قضايا اللينينية ، معبراً بذلك عن موقف الايديولوجية الشيوعية العام ، بأنه من غير المعقول ان يستمر الاتحاد السوفياتي ، جنباً الى جنب ، مع الدول الاستعمارية ، فأحدها يجب ان يسود الآخر نهائياً .

كان الانكليز في القرن الثامن عشر يقولون : بما ان الملك هو رئيس الكنيسة الانجليكية ، وبما أن كل كاثوليكي صحيح يدين بطاعته الاولى الى البابا ، فليس من كاثوليكي صحيح يستطيع ان يكون انكليزياً صحيحاً .

كان روبسبير يطالب دائماً بإرادة عامة واحدة ، ارادة تكون اما جمهورية وإما ملكية . لم يستطع دعاة الانقلاب الفرنسي أن يفهموا مونتسكيو في تحديده للفضيلة بأنها تخضع لضوابط وحدود ، فاعتبروا هذا التحديد نتيجة قلب لا يعرف المشاعر الكبيرة . كانت الفضيلة غير محدودة ، تتكرر الحدود دائماً في نظر دعاة الانقلابيين .

عبر برنارد شو عن هذه الخاصة ، عندما جعل أحد النبلاء في مسرحية « القديسة جان » يعلن لكاهن : « ان الناس لا يستطيعون ان يخدموا سيدين في الوقت ذاته . فإن تغلب حب الوطن على انفسهم فإنه يعني نهاية سلطة الإقطاعيين والكنيسة ، أي نهايتك ونهايتي » .

ان الايديولوجية الانقلابية تنكر ذاتها وتخسرنا وبالتالي تخسر كل موقف كلي اذا ما سمحت بوجود معتقد آخر يعايشها . هذا الطابع الكلي يشكل ، على الرغم مما يحماه من مأس و آلام ، محرصاً كبيراً على العمل البطولي . فالإنسان لا يستطيع ان يتابع ، بولاء وإخلاص وتضحية ، مقاصده العقائدية إن عجز عن اعتبارها مقاصد ذات قيمة شاملة . قد يرى اريكسون في هذا الميل الكلي خاصة سيكولوجية ، وقد يرى نيبهور فيه غريزة دينية ، ولكنه دون شك ميل يعبر عن ذاته في كل موقف عقائدي انقلابي ، دينياً غيبياً كان او زمانياً . يُريد الانقلابي ان يعمم قيمه ويحملها شاملة . انها فريضة يدفعها

للضرورة الاخلاقية الباطنية في الايديولوجية الانقلابية . وحركته ليست حركة اخرى فقط ، بل هي الحركة المحتوم عليها بقوى التاريخ ان تنهي كل وضع يدعو الى حركة اخرى .

فبين ايديولوجية تقليدية استنزفت حيويتها ، وبين ايديولوجية انقلابية جديدة تنزع الى تحقيق ذاتها ، تبرز خاصة كل انقلاب كبير ، وكل «انقلاب» لا ينشأ ضمن هذا الاستقطاب الايديولوجي لا يكون انقلاباً أساسياً ، بل حركة هامشية جزئية او إصلاحية . رأت فرنسا التي أصبحت في قبضة الايديولوجية الجديدة انها لا تزال تواجه الايديولوجية التقليدية في السجن ، ولهذا وجدت نفسها تسير عفواً الى تحرير السجن ذاته منها . والايديولوجية الشيوعية ، في صراعها لتحقيق ذاتها ، كان عليها ان تسرع الى قتل الرمز الاول ، لأن إزالته كانت ضرورية في تأكيد نصرها السياسي ذاته ؛ لذلك ، لم يكن غريباً أن نرى سان جوست ، في مجرى اتهامه العام للويس السادس عشر ، يقول فيه : « لويس ، الاجنبي الغريب بيننا » . كان اعدام لويس السادس عشر او نيقولا الثاني نتيجة حتمية للزوع الكلي في الايديولوجية ؛ لم يكن اعدام الواحد أو الآخر للانتقام أو العقاب أو التشفى ، بل لازالة الملجأ الأخير والرمز الأساسي للأيديولوجية التقليدية .

تجمل هذه الخاصة الايديولوجية تسرع دائماً الى تهديم كل ما يذكرها بالتقليد العقائدي السابق من هياكل ، وقنايل ، وقصور ، وأسماء ، وشوارع ، وحدائق ، وكتب الخ ... فالمسيحيون الأولون هدموا هذه المظاهر التي تذكر بالوثنية الرومانية وبألهتها ، والبروتستانت هدموا الكنائس ، ودمروا وشوهوا قنايل مريم والقديسين ، وأزالوا كل ما رأوا انه يذكر بالوثنية . يتردد الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية الحديثة .

تأبى الايديولوجية الانقلابية ، في اتجاهها الكلي ، معاشة اية ارادة فردية مستقلة . فإن كانت النازية قد قتلت روم وأتباعه ، وكانت ترسل الى

المعتقلات نازيين من كبار الحركة ، فليس لانهم كانوا يعارضون النازية أو يقاومونها فقط ، بل لانهم نجسوا على التعبير عن ارادة فردية مستقلة ، في نظام تأبى طبيعته ذاتها اعطاء أي مكان لهذا النوع من الارادة . كانت محاكمات موسكو الشهيرة نتيجة الاتهام ذاته ، فضعايها كانوا ماركسيين ، حاولوا أن يارسوا حرية النقد والسلوك .

من هنا ، يمكن الاستنتاج بأن المائل ، وليس الاختلاف ، بين الايديولوجيات المختلفة هو الذي جعلها تتنافض وتتخاصم . فالعداء بين المسيحية والشيوعية ، أو بين الشيوعية والنازية ، يرجع الى الشبه المائل بينها ، في ان كلا منها تحاول الامتداد اللامحدود الذي يأبى معايشة ما ينقضه او يثير الشك فيه .

فكل ايديولوجية انقلابية ، ان هي نشأت في فكرة مجتمع نموذجي مثالي ينتشر منه الايمان الجديد عن طريق التقليد والاقناع ، او في فكرة اصلاحية تتابع سلسلة من الاصلاحات لا تنقطع ، أو في ثورة عنيفة تلغي الواقع السائد الغاء تاماً ، تتجه دائماً الى العالم كله ، وتأبى معايشة ما يفرضها ، وتعمل على امتداد مجتمعيها الجديد الى الانسانية جمعاء .

(الخامس) : تتميز الايديولوجية الانقلابية ، كما اتضح مقدماً ، بنزوع عميق الى الوحدة ، يقود بدوره الى الامتداد الكلي . ان كل تقييم لتجارب الحياة يعني تأكيد بعض القيم والاشياء واستثناء البعض الآخر . فشوق الانسان للوحدة العامة في الاشياء هو من أهم ما يميز الوضع الانساني ، والايديولوجية الانقلابية تحاول ان تحقق الوحدة تلك فيما تحاوله من حل للتناقضات الذاتية والخارجية . لذلك ، كل منطلق الايديولوجية يفرض في النظم والمظاهر الخارجية أن تبرز عنها ، فتجد الحركة الانقلابية نفسها مدفوعة دفعاً عفويّاً الى بلورة النظم والمظاهر في هذا المنطق ، عن طريق امتداد كلي عام .

كان الامتداد الكلي يلغي جميع الهياكل والنظم والتكتلات والتشكيلات الوسطى او المستقلة التي تفصل بين الفرد وبين الدولة الانقلابية التي تنفذ

الايديولوجية . فدعاة الانقلاب الفرنسي مثلاً تجاهلوا تماماً الوحدات الوسطى ، لأن القوانين التي يصدرها المواطنون في مجموعهم او وحدتهم العامة ستكون كاملة الى درجة تتحقق فيها ، كما اعلن كوندورسه ، وحدة مصالح كل فرد مع مصلحة الكل . هذا قاد الجمعية الى الاعلان بأن « الغاء كل تكتل جزئي ينشأ بين المواطنين هو شرط اساسي ضروري للدستور . فالجمعية تلغي لذلك جميع النظم والهيئات التي تضر بالحرية والمساواة في الحقوق ، فلن يكون هناك بعد الآن اية هيئات اقتصادية او مهنية او فنية او تجارية . ان القانون لن يعترف ايضاً بالرهينة » .

بشر روسو ، نبي الثورة ، بارادة عامة تستثني كل تجمع خاص ، وفرض إلغاء جميع التكتلات الخاصة ، كي يتم التعبير عن الارادة العامة دون تأخير . يجد هذا الديالكتيك الانقلابي الكلي ، الذي يرافقه جميع الانقلابات الكبرى ، صورة واضحة عنه في روسو ، وهي اول صورة حديثة يعلن فيها عن ذاته . فانتصار الشعب الحقيقي ، او قادة الشعب الذين يعبرون عن الارادة العامة ، يُلغي البرلمان وجميع النظم والقوانين المتبعة ، وبذلك يُصبح الشعب الذي تقع مقاليد السلطة المباشرة في يده ، الشارع الجديد الذي يراقب المجتمع ككل ، بدون أن يخضع للنافع والاهواء الجزئية أو الشخصية ، ويعمل على بناء الامة الجديدة تبعاً لقوانين يستوحها من حكمته العليا . يُزيل الشعب ، في سبيل هذا القصد ، المؤثرات والأفراد الذين يخرجون على ارادته ، او الذين لا يعبرون عن الارادة العامة ، التي تعلن عن ذاتها في العقد الاجتماعي الجديد الذي اشادته الثورة ؛ يبدأ عندئذ تثقيف الامة كما تريد الارادة العامة .

يتمثل ذلك بشكل واضح في موقف روبسبير من قضية الملك . فقد كان يعلن دائماً ان صوت الشعب هو صوت الله وصوت العقل وصوت الارادة العامة ، وما لبث ان أكد بأن الجماهير وحدها تكون الامة . لهذا قاوم بضراوة ونجاح استفتاء الشعب في معير لويس السادس عشر ، فطلب اولاً ضمانات

جاستثناء المواطنين الاشرار والمعتدلين والنبلاء والباطلين .

تغلبت ارادته فحصل على الضمانات التي ارادها ، فكانت النتيجة استثناء الاكثرية من الاقتراع . ففي باريس ، نرى أقلية ضئيلة تسجل اصواتها ، وفي بعض الدوائر كان عدد المقترعين يبلغ واحداً من عشرين فقط . أما في فرنسا كلها ، فقد اقترح العِشر فقط . أما سان جوست فانتنا نجد وراة موقفه اعتقاداً بوجود وحدة أصيلة شاملة في المجتمع . ان واجب الثورة ليس فرض ارادتها أو سلوكها الخاص ، بل إزالة العثرات التي تحول دون ظهور تلك الوحدة ، وهو هدف نشأت الثورة لأجله . انها وحدة تأخذ وجهها الأصل ، وتكشف حية واضحة ، عندما تكون جميع عناصر الوجود الاجتماعي قد اتخذت مواقعها الصحيحة . هكذا زالت كل المستويات والتشكيلات التي تتوسط بين الفرد أو الشعب والسلطة ، فأصبح الشعب مصدر كل القوانين ، والمترجم الوحيد للدستور ، والمراقب على المحاكم والقضاء .

لا نعجب ، بعد ذلك ، بأن نجد سان جوست وروبيير يتطلعان الى إسبارطة كيمثال للحرية . أكد بيونوراتي ، وهو من ام اصوات الدور البيعقوبي ، ومن ام دعاء المفهوم الديمقراطي في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، من جهته ، بأن فرنسا خسرت الديمقراطية والحرية ، بسبب تعدد الآراء والنظريات ، وتناقض المنافع والمصالح ، وان سلطة قوية لا تقاوم ، تحركها ارادة واحدة عميقة الجذور ، وتلغي جميع التكتلات الخاصة ، هي ضرورية لتوطيد المساواة في مجتمع منحل .

تنظر الليبرالية ، ولا شك ، الى السياسة كقضية تجريبية ، وتعتبر المذاهب السياسية محاولات براجماتية ، وتترف أيضاً بمستويات مختلفة من السلوك الفردي والمجموعي تبرز كلها خارج قطاع السياسة . ولكن ، إن هي فرقت بين هذه المستويات ، وبينها وبين السياسة ، فليس لأنها لا تتطوي على موقف كلي تجاه المظاهر الاجتماعية الثقافية ، بل على العكس ، فبسبب الموقف الكلي

ذاته الذي تكامل فيها بشكل بارز . انها ، كاية ايدولوجية انقلابية أخرى
تلتأ في افتراض حقيقة واحدة في السياسة ؛ حقيقة سلبية ، ولكنها مطلقة ،
لأنها تعتبر أن هناك نوعاً سياسياً واحداً فقط " يمكن للعدالة أو الحرية أو
الخير أو الفضيلة أن تتحقق فيه . فهي ، كاية انقلابية أخرى " تفرس نظاماً
محتوماً كاملاً منسجماً في الأشياء والتاريخ ، يحد الإنسان نفسه مدفوعاً إليه
بشكل تلقائي وبدون مقاومة . تفصل الليبرالية بين السياسة وبين النواحي
الاجتماعية الأخرى ، ولكنها بدلاً من السياسة ، جعلت من الاقتصاد الصعيد
الأساسي للوجود . فبدلاً من توسيع السياسة وسعت الاقتصاد حتى
شمل الوجود الانساني ككل ، فكل فكر أو عمل انساني يتميز بمعنى اجتماعي
ما ، ويقع بسبب ذلك في دائرة الاقتصاد . ان أفكارها السياسية قد تكون
مجموعة من المبادئ البراجماتية ، تنطبق على جزء من السلوك الانساني ، ولكنها
تشكل جزءاً في اطار كل اجتماعي محتوم في حركته وقوانينه العامة . وهي
لا تحتاج إلى أن تكون أكثر من مبادئ برجماتية ، لأنها وُفقت إلى الإطار
الايديولوجي العام الذي يخدمها . وهي جزء من فلسفة منسجمة شاملة تمتد إلى
كل شيء ، وكما في غيرها من الفلسفات الأخرى ، تطبق هذه الفلسفة على النظام
الاجتماعي . أما القصد النهائي منها فيتحقق كما يتحقق في الانقلابات الأخرى ،
أي عندما تسود الفلسفة مناحي الحياة جميعها سيادة تامة . ولكن الليبرالية
لا تحتاج إلى تلك السيادة عن طريق إرغام سياسي ، لان حركة المجتمع التطورية
ذاتها ستقود إلى تحقيقها . ولكن من ناحية أخرى ، فرضت الليبرالية ذاتها
عن طريق الإرغام السياسي ولجأت ، بسببه ، إلى العنف .

تسمى الليبرالية ، كغيرها من الايدولوجيات الانقلابية ، إلى إنشاء مجتمع
منسجم مترابط ؛ هذا يعني أن أفراد هذا المجتمع يجب أن يعيشوا على صعيد
واحد من الوجود . ولهذا نجد ، في الواقع ، أنه على الرغم من تأكيدها على
مستويات متعددة ، فالفواصل بين تلك المستويات كالمستوى الزماني أو
القيمي ، الاقتصادي أو الفني ، المادي أو الأخلاقي الخ ... تزول ويبرز بدلاً

منها صعيد واحد للوجود . فالمقياس الوحيد في قياس قيمة الأشياء ومكانتها أصبح واحداً ، وهو المنفعة الاجتماعية الواحدة ، سعادة الأكثرية ، الارادة العامة . أعطت الليبرالية تلك المجردات شكل الحياة ، فكانت تتكلم عنها وكأنها شيء محسوس منظور .

لهذا ، فالتفريق الذي يعلنه بعض المفكرين بين ديمقراطية ليبرالية ، وديمقراطية كلية ، او اوتوقراطية ، لا يجد مبرراً له في التركيب الايديولوجي المحض ، أو الواقع التاريخي الذي يمثلها ؛ فكلاما كلي اثناء الطور الديناميكي في تحققه ؛ قد يختلفان بشكل ما في مفهوم الحرية ، ولكن في الدور الديناميكي الثوري تصبح الحرية إرغامية مقترنة بالعنف ، تؤمن بأن تحققها يتركز على الوصول الى قصد كلي . يبرز الدليل على صحة قولنا في التاريخ الحديث ، حيث نرى ان كل ديمقراطية ، ليبرالية كانت أو اوتوقراطية ، اقترنت بامتداد كلي ونشأت فيه .

كان مبدأ تعدد المنافع والآراء ، الذي يعتبر اليوم خاصة اساسية في الديمقراطية ، كما تقدم في مكان سابق من هذا الكتاب ، غريباً عن ذهن آباء الديمقراطية ، وبعيداً عن تشكيل عنصر أساسي فيها . ففهومهم الاساسي يفترض الوحدة والاجماع ، اما التأكيد على مبدأ التعدد ، فقد جاء فيما بعد ، إثر التجربة اليقوبية .

فعندما تتطور الليبرالية الى نظام كلي ، يلغي الحريات وينقض التنظيمات والتشكيلات الخاصة ، ويركز السلطة ، ويمتد امتداداً كلياً ، فليس لأنها تكون قد تناست فلسفتها المجردة وما تنطوي عليه من فردية ، بل على العكس ، لأنها تتخذ موقفاً رزيناً وكاملاً تجاه قيم هاته الفلسفة وما تنطوي عليه من فردية . لقد جعلت من الفرد الحقيقة الأولى التي ترجع اليها ، وأرادت ليس فقط تحريره من القيود ، بل هدم جميع النظم والمعادن المتبعة ، وصنعها من جديد ، سعياً وراء قصد واحد « هو تأمين الحريات والحقوق للفرد »

وتحريره من اي اعتماد على قوى خارجية عنه . لقد كانت تقصد الفرد المجرد ، في ذاته ، ولكن ، كي تصل اليه في ذاته ، كان من الضروري الغاء جميع الفروق والنظم الخاصة واشكال التباين السائدة ، وهذا بدوره قاد الى فكرة مجتمع ينشأ في وحدة عامة تساوي بين الجميع وتعتبر عن ارادة واحدة عامة . هكذا قام الامتداد الكلي الذي ميزها والذي كان من طبيعته ان يلغي الحريات والحقوق والتكتلات المستقلة ، لأن هكذا فكرة تقود الى هكذا نتيجة حتماً وضرورة بقوة دبالكتيكها الخاص . ولكن الامتداد الكلي لا يعني ، في نظر المنادين به ، الغاء حرية الفرد وحقوقه ، لأنه امتداد يقوده الى ذاته وعن طريقه يطبع ذاته الحقيقية . فكرة الانسان المجرد ، أي فكرة الانسان المستقل عن الجماعات التاريخية التي ينتمي اليها ، تصبح عادة قاعدة قوية للامتداد الكلي .

لذلك نرى مثلاً أن الحركات التي تدعو الى محبة أخوية بين الناس تنتهي ، كالحركات التي تنقض هذه المحبة ، في التبشير بالحقد والبغض حتى ضد الأم والأب والأخ والصديق . أدركت الكونفوشية هذا الخطر في التجريد العقائدي العام ، فنقضت تعاليم ماتزو الذي دعا إلى محبة إنسانية عامة أقامت العائلة مكانها .

انتهت فردية كياركجارد أيضاً كفردية البروتستانتية في اطلاق لا يقل حدة وشدة . فهناك حقيقة واحدة فقط ، السعادة الأبدية في يسوع ، وهناك قرار واحد صالح ، وهو أن يحيا الفرد حياة مسيحية . إن باسكال أيضاً انتهى في الجانسينيسم ، أي بنظام كلي تحمده عليه الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، على الرغم من أن قصد الحركة كان الرجوع الى نقاء المسيحية .

رأى الاقتصاديون الليبراليون مثلاً أن المبادئ التي جاؤا بها تنطبق على جميع الأزمنة والأمكنة . دهش ماركس من هذا الموقف وانتقده بشدة ، ولكنه لم يكن أقل طموحاً ، فانتهى ، هو الآخر ، الى مبادئ عامة تشمل جميع الأزمنة والأمكنة .

تسود الايديولوجية الانقلابية الواقع ، حتى وإن هربت وخرجت منه . يذكر فابر ان التقشف المسيحي الذي هرب أولاً من العالم الى العزلة ، ساد العالم الذي رفضه من الاديرة والكنيسة . ولكن في البروتستانتية فانه رجع الى سوق الحياة بعد ان اغلق ابواب الاديرة ورامه .

ان اديان الشرق الاقصى لم تهرب فقط من واقعية وحقيقة العالم الخارجي المادي ، بل رفضته ومالت الى الانحباب بذاتها الى دنيا التأمل ، تاركة هذا العالم الحسي وراماه . ولكن بالرغم من هذا الموقف النظري ، نجد ان هذه الأديان سادت الواقع سيادة تامة ، وتغلغلن اليه في جميع مناحيه ، ولم تترك فيه شيئاً دون ان تجعله صوتاً لها .

ان كل ايديولوجية انقلابية ، وان أعلنت قداسة الفرد والانسانية ، فإنها في الواقع لا تحب الفرد أو الانسانية كواقع موضوعي ، بل كفكرة . انها تتجاوز الفرد والانسانية كواقع ، وتمنح ولاءها لفكرة مجردة تحملها وتبشر بها ، عن الفرد والانسانية . فهي لا تحب الأفراد الأحياء ، وتذهب الى ابعد من ذلك ، الى فكرة العدالة أو المجتمع الفاضل المجردة ، وتثور ضد وضع عام شامل يستبد ويظلم ، ولكنها تبرز ضده حقيقة عامة شاملة ، تتجاوز بها الوضع الذي يستبد ويظلم . هذه الفكرة الشاملة المجردة تحول الفرد الى أداة في خدمتها ، وتنكر عليه أية قيمة مطلقة أو حياة ذاتية .

بين الايديولوجيات الانقلابية ، نجد بعضاً منها يبشر ، بشكل واضح صريح ، بأولوية المجموع على الفرد ؛ ونرى ان مصلحة المجموع ، كما تعتبر عنها الحركة الانقلابية ، تبرز تضحية الفرد ، وأية تشكيلات خاصة في تحقيق قصدها العام . نبع الامتداد الكلي في هذه الحركات مباشرة من هذا المبدأ الاساسي ، ولهذا ، يظن الناقد الذي لا يتجاوز المظاهر أن الامتداد الكلي يرجع الى نظرية مجردة في تحديد علاقة الفرد بالمجتمع ، وأن هذه النظرة كافية في تفسير تلك الخاصة . ينشأ هذا المفهوم في خطأ اساسي . فالامتداد الكلي

لا يعود الى سبب من هذا النوع فقط ، بل الى تركيب تولده الحركة الانقلابية
اولاً ، عندما تعلن عن الايديولوجية التي تبرز منها كمنطلق ، كقانون عام يسود
التاريخ ، كنزوع للوحدة الخ ... وثانياً ، الى وضع نفسي فكري يولده
الوضع الانساني ذاته في الفرد ، وهو نزوع عام من قبل الفرد عامة الى حل
شامل نهائي يفسر له الوضع بالذات .

في قصة لانكوف ، حائز جائزة ستالين ، نقرأ ما يلي : « انت الناس
تعذبوا عبر آلاف السنين ، لأنهم لم يفكروا بطريقة ماثلة . ولكننا ، نحن
في الاتحاد السوفياتي ، قد فهمنا الواحد الآخر . اننا نفكر بشكل واحد حول
قضايا الحياة الأساسية . اننا أقوىاء في هذه الوحدة الايديولوجية التي تشكل
مصدر تفوقنا على بقية الشعوب التي تعيش منقسمة ممزقة في التعمد الفكري
الذي يسودها » .

هذا النزوع الى الوحدة الذي يميز الايديولوجية الانقلابية يساعد في توليد
خاصة اخرى : الامتداد الكلي فيها .

(السادس) : تعني الايديولوجية الانقلابية ، بكلمة اخرى ، مفهوماً عاماً في
الحياة من زاوية معينة . هذا يعني بدوره قصورها عن ضم جميع أحداث
ومجاري وتحولات وقوى ومستويات التاريخ والحياة في منطقتها . تريد
الايديولوجية ان تدمج الواقع بها ، ولكن الواقع يتفوق بشكل هائل على كل
تفسير ، على كل منطقي ، او كما يقول ارتو على كل الأساطير ، على كل ألوهية ،
على كل ما يعلو فوق الواقع ، مما يعني إرغام كل شيء يناقضها في منطقتها أي
امتداد الايديولوجية الكلي .

ان طبيعة هذا التفسير العام الذي تنشأ فيه ، يجعل الايديولوجية تقابل ،
عند ظهورها ، قوى عديدة مناقضة لها ، وتجذب نفسها محاطة من جميع جوانبها
بمراقيل وموانع تعثر سيرها وتحاول القضاء عليها . لهذا ، تجد الايديولوجية
أن مصيرها يعتمد على حدة الوحدة التي تستطيع ان تنشئها بين اتباعها أولاً ،

وفي الوسط الذي يحيط بها ثنائية . ان فعاليتها وقابليتها على الانتصار مرهونان ، في حالة كهذه ، بدرجة الوحدة الشورية التي تولدها ، مما يفرض الامتداد الكلي .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، بفهمها العام ، ان تشمل التاريخ ككل ولكن هذا الشمول مستحيل ، لأنه يستحيل على الناس ان ينظروا الى التاريخ ككل ، لأنهم ، هم أنفسهم ، جزء من التاريخ ، فيعجزون بسبب ذلك ، عن الوقوف خارج التاريخ يترجمونه ويحكمون عليه . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، ارغام التاريخ .

عندما نطبق نظرية من النظريات ، او موقفاً من المواقف العقائدية ، نجد امامنا طريقين فقط ، الأول تحويل النظرية بشكل يحملها اكثر انسجاماً مع الواقع وقواه ، والثاني ، رغام الواقع او تحويله لدرجة يتجانس بها مع النظرية . ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة ، بمنطقها الخاص ، لاعتماد الطريق الثاني بسبب طبيعة الفرضيات الأخرى التي تتكون منها . ينقض منطقها الواقع السائد نقضاً تاماً ، والواقع يأبى ان يدخل منطقها ، فتحاول آنذاك ان ترغم الواقع على الانسجام معها .

ان أية دراسة لبرامج وأعمال الحركات الانقلابية الحديثة تكشف بوضوح عن ان تهديم المجتمع السائد او التقليدي ، ليس وحده غاية هذه الحركات ، بل عن ان التهديم هو كلي ، 'يخضع كل ناحية من نواحيه الى تجديد تعينه الايديولوجية .

لهذا ، كانت الحركات الانقلابية تتخذ الموقف ذاته الذي كانت تتخذه الكنيسة في محاكها التفتيشية . الطريقة الوحيدة في ابراز الحقيقة هي ، في نظرها ، كما كانت في نظر هذه الاخيرة ، اعلان الحقيقة مرة واحدة وأخيرة ، ومن ثم معاقبة الذين لا يقبلون بها . فان اعلن أحد في روسيا مثلاً ، بأن الذرة خسرت ماديتها ، أو في المانيا النازية بأن المسيح كان يهودياً ، فانه يلقي الاضطهاد ذاته الذي كانت تذرعه الكنيسة للكافرين . هذا يفسر كون

الخصام الفكري العقائدي بين الحركات الانقلابية الكبرى ، لا يقتصر على المبادئ او النظريات العامة فقط ، بل يتعداها الى جميع الجزئيات والتفاصيل . آثار الاختلاف على بعض النقاط الثانوية الجزئية ، في الواقع ، أنواعاً واشكالاً من الخصام ، لا تقل عن تلك التي أثارها التناقض بين المبادئ الاولى . ان اول انشقاق حدث في الكنيسة الانكليزية الانفصالية في امستردام ، لم يكن حول مشكلة مذهبية ، بل حول « بريم » على كمي فسطان زوجة فرنسيس جونسون .

ان جميع الخصائص التي كشفنا عنها حتى الآن في الايديولوجية الانقلابية تعني شيئاً واحداً ، وهو ان هذه الايديولوجية ليس باستطاعتها ان تحد ذاتها في منطقة خاصة أو محدودة . فالطابع غير المشروط الذي يميزها يعني انه يمتد الى كل لحظة من حياتنا ، امتداداً كلياً غير مشروط .

لا يستطيع الفرد أن يعاني ، أن يعتنق باطنياً ، أن يدرك ، وأن يحقق ذاته في ايديولوجية معينة دون معاناة نتائجها ومنطقها في تجاربه اليومية ، لان المعاناة هي الطريقة الوحيدة في ارساء جذور الايديولوجية في أعماق نفسه ، والطريق التي تصبح فيها الايديولوجية جزءاً من وجدانه . لذلك ، تحاول الايديولوجية أن تتغلغل في التجارب اليومية وتسودها ، وطريقها الى ذلك خلق وتحديد جميع النظم والعلاقات والقيم ، بشكل يعبر عن طبيعتها « وتنظيم عدد كبير من المنظمات والهياكل والتجمعات الجديدة ، يمتد فيها النشاط الانساني كله بجميع وجوهه ، وتوسع لجميع الافراد من جميع الاعمار والاعمال ، فيشاركون فيها بشكل فعال ، ويشعرون بأنهم يحققون بها مقاصد هي ، في الواقع ، مقاصدهم . يرتبط بناء الانسان الجديد ارتباطاً مباشراً بتحقيق صفاته وميزاته في النظم والتنظيمات ومجالات النشاط اليومية ، لان الدراسة النظرية وحدها لا تخلقه ، بل الصراع ومعاناة تجارب يومية تمثله . ولكن ، بما أن وضع الانسان الطبيعي يميل الى تجنب هذه الجهود والتضحيات ، وبما أن الذين يستطيعون تحملها شوطاً طويلاً أقلية ضئيلة ، فإن الحركة

الانقلابية تجدد نفسها ، من هذه الناحية أيضاً ، مدفوعة الى دعم تلك الجهود ، بإزالة عنيفة للأفكار والنظم المضادة ، بالفناء أي تجمع مناوئ ، وبانشاء تجمعات تبلور الايديولوجية وتجعلها تجربة يومية في حياة الفرد . تتحقق جميع الحركات الانقلابية ، دون ابطاء وبشكل مباشر ، بأن الايديولوجية لن تسود بشكل تلقائي ، وبأنها تحتاج الى تنظيم كلي يكن وراءها ويرافقها ، وإلى دعاية مستمرة وثقيف شامل في خدمة التنظيم ذاك . ان ايديولوجيات كالليبرالية أو البروتستانتية مثلاً ، لا تستطيع مهما أكدت على الحريات أو الضمير الفردي أن تترك الناس يعتبرون عن ذاتهم كما يحلو لهم ؛ ولهذا ، نراها ، في تحقيقها ، تحاول أن تخلق الأوضاع الموضوعية الصالحة لثقيف الناس ، كي يتمكنوا من التحول الى أفراد صالحين في المجتمع الفاضل . تخاف الحركة الانقلابية على الايديولوجية وعلى ذاتها ، وطريق معالجة هذا الخوف تبرز في بلورة أفكار ومشاعر المجتمع ؛ أما جمهرة الناس فتكون عادة سهلة الانقياد والثقيف عندما يُزاح عنها عناء تبني أفكارها بحرية .

هذه الأسباب المتقدمة : ضرورة سيادة التجارب اليومية ، ميل الانسان الطبيعي الى تجنب الجهد الفكري ، تجنب جمهرة الناس عناء تبني الأفكار بحرية ، تفسر كيف ان الايديولوجية الانقلابية لا تؤكد ذاتها في المجتمع الثوري الجديد الذي تحاول إنشائه ، عن طريق الاقتناع والجدل ، او طريق الوقائع والبرهان الموضوعي ، بل عن طريق الدعاية ، وعن طريق الثقيف الذي يمتد الى كل شيء ، يستخدم ميل الانسان الى التقليد وانفتاحه للإيماء ، وليس عقل الانسان وامكان النقد فيه ؛ وكي تتمكن من ذلك تحاول عزل المجتمع عن المؤثرات الخارجية والداخلية ، كي لا تدخله قوى لا تحمل طابعها . ان أقرب الأمثلة إلينا بهذا الشأن ، يبرز في التجربة الصينية الشيوعية الانقلابية ، حيث نجد كلمة تدل بوضوح على تلك الظاهرة . انها كلمة « هزي ناو » التي ترجمها هنتر بكلمة « غسل الفكر » . فهي تعني ، في الواقع ، تنظيف الفكر من جميع بقايا وآثار النظام السابق ، والمقيلة القديمة ، عن

طريق تشييف جديد حادّ يُعد الفرد ويؤمله لأن يحتل مكانه في المجتمع الشيوعي الجديد .

انه برنامج تشييف شامل تناول جميع مظاهر وجماعات المجتمع الصيني ، وامتد الى جميع السجون ومعقلات الماسجين الاميركيين ذاتها ، الى كل قرية ، والى كل شخص تقريباً في الصين ، وتشرف على تأمين سيره ما يُسمى بلجان الأمن العام ، وهي لجان مؤلفة من ثلاثة الى احد عشر عضواً ، وتؤلف في كل معمل ، أو هيئة ، أو قرية ، أو مؤسسة في البلاد .

ان ما يزيد من هذا الامتداد الكلي هو اعتماد الايديولوجية على التشريع في تحديد تركيب المجتمع الجديد . تبرز في وضع انهارت فيه القوانين والنظم التقليدية ، في وضع تحاول ان تدمر فيه قواعد وعادات الوجود التقليدي . وهذا يترك فراغاً هائلاً ، ليس من طريق الى معالجته إلا التشريع السريع .

ولكن ، بما أن قواعد السلوك والتركيب النفسي هي أمور تحتاج الى وقت طويل كي تتحول ثورياً ، فالاعتماد على التشريع الذي يرجو نتائج سريعة ، يعني إرغام الناس في مقاصد التشريع وفي التحولات التي يهدف إليها . يصبح التشريع ، في هذه الحال ، غاية بدلاً من ان يكون وسيلة ، ويزيد اعتماد الايديولوجية عليه تبعاً لتقدمها الانقلابي . ليست الايديولوجية الليبرالية الوحيدة التي تعتمد التشريع وما يلحقه من إرغام وعنف في تحقيق مقاصد الانقلاب العامة . إنها ميزة كل ايديولوجية انقلابية . ان مساوىء المجتمع تصبح نتيجة تشريع خاطئ . وتصحيح الوضع يصبح تدريجياً مرتبطاً بتشريع او قوانين صالحة . يعني الاتجاه ذاك ان دياكتيك ايديولوجية كالايديولوجية الليبرالية ، في تحقيقها ، ينتهي الى نقيض الفردية التي انطلقت منها . فعلى الرغم من ان الفرد هو نقطة الانطلاق ، أو النقطة التي تتركز عليها الحقوق والحريات ، فإن الشارع يكون نقطة الفصل والحكم . فهو الذي يُنتظر منه ان يبلور الحريات والحقوق ، وهو الذي يُفترض فيه توجيه المجتمع تبعاً

لصورة معينة . ان ما يدغم الاتجاه ذاك هو أن الايديولوجية الانقلابية تؤمن عادة بأن كل مشكلة تجد حلاً ، وأن السعادة ممكنة التحقيق عن طريق التربية . قد يؤمن بعضها ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن طبيعة الانسان صالحة ، وأن التربية الصالحة تكشف عن طبيعة الجوهر الصالح الذي تنطوي عليه ، وقد تؤمن كالنازية بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة غريزية شعورية تحتاج الى نوع معين من التربية تضبطها ، وقد تؤمن ، كالماركسية ، بأن الطبيعة الإنسانية تحتاج ، كي تكشف عن امكاناتها الى إلغاء نظم الملكية . وتحقيق الملكية العامة ، ولكنها كلها تعتمد ، في هذا الصعيد ، على التشريع وعلى التربية . ان اتجاهات من هذا النوع ، لا تؤلف بذور امتداد كلي فقط ، بل تدفع اليه ، في الواقع ، دفعا حثيثا .

امتداد الايديولوجية الكلي لا ينشأ بسبب أقوال المسيح وبولس ، أو نظريات روسو أو ماركس ، ولكن بسبب ما يحسه دور اجتماعي تاريخي ممزق من حاجة ملحة الى فلسفة حياة جديدة . تعبر الايديولوجية عن هذه الحاجة وتجسدها ، ولهذا فهي تلجأ الى امتداد كلي يعتمد الضغط والارغام . يلزم هذا الموقف طورها الاول . فعندما تتمكن من انشاء الارادة العامة الجديدة ، يزول هذا الموقف من تلقاء ذاته ، لان الحاجة اليه تزول آنذاك . ثم ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة الى الامراع بانشاء الارادة العامة ، لان ارادة من هذا النوع ، لا العنف ، هي التي تكون الاساس الصحيح الدائم للدولة . فالتناس يحضون ولاءهم وطاعتهم باستمرار للنظم التي يشعرون بأنها جزء من الارادة العامة فقط .

كتب جيد في « رجوع من الاتحاد السوفياتي » ، « إن أرغم العقل على الطاعة ، فانه ، على الأقل ، يشعر بأنه غير حر ، ولكن ان وجه مقدما فأصبح يطيع بدون أوامر فانه يخسر حتى وعي عبوديته » . قصد كل ايديولوجية هو في أن تحقق وضعا من هذا النوع ، أي أن تسود سلوك الفرد ومشاعره دون أي ارغام . فمن أفلاطون في جمهوريته الى النازية ،

كان القصد دائماً بناء مجتمع جديد موحد ، يعمل بانسجام ووحدة بدون أي ضغط خارجي . كتب دي توكفيل في إحدى ملاحظاته عن الولايات المتحدة ، بأن الوطنية تمت عن طريق ممارسة حقوقها ، الى أن اندجعت نهائياً مع مصلحة المواطنين الشخصية . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تحقق النتيجة ذاتها ، فتزول آنذاك الحاجة الى الامتداد الكلي وما فيه من ضغط وارغام .

ان الهزّة التي عانتها روسيا بعد ستالين ، وانتصار خروشوف بموقفه الجديد ، علامة أساسية تدل على خروج روسيا من دور الامتداد الكلي العنيف ، ومن المرحلة الديناميكية المتكاملة ذاتها . ولكن هذا لا يعني أن الانقلاب الشيوعي أنكر مضمونه الكلي ، أو خرج على طبيعته الانقلابية ، بل على العكس ، أن هذا المضمون حقق امتداده ، ولهذا ، فلا خوف عليه من ظهور روح النقد ومن انكماش الضغط . فالتركيب السياسي العقائدي في الاتحاد السوفياتي وصل حالياً الى درجة قوية من الثبات والاستقرار ، تكفل له المناعة والبقاء ، فلم يعد بحاجة الى الوسائل والادوات التي كانت تفرضها طبيعة امتداده الكلي سابقاً ، ولكنه لا يزال بحاجة الى بعضها الى حد ما ، ولا يمكنه الاستغناء عنها تماماً .

لا شك في أن عهد خروشوف يعني تحولاً كبيراً عن العهد الستاليني ، ولكنه ، كما وصفه دابنشر ، تحول عن الارغام وليس عن مقاصد الارغام . فالطبيعة الكلية لا تزال تؤكد ذاتها ، ولكنها لم تعد تحتاج الى فرض ذاتها بالعنف والارغام ، كما في السابق ، لانها الآن خلقت عناصر ونظم ومجالات التجربة اليومية الفردية على صورتها . لهذا ، كان بإمكان الدور الجديد أن يسمح بظهور درجة من تعدد الآراء وجو من النقد ، ولكنه دور يعمل ضمن فرضيات النظام الاساسية ، لا يمسا أو يخرج عنها . وبما أن هذه الفرضيات تقع مباشرة في نطاق الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية ، فإن انكماش الامتداد الكلي اقتصر ، بالاختصاص ، على نطاق العلوم الطبيعية ، فأصبح من الممكن الكتابة عن ضرورة النقد وتعارض الأفكار كأساس للتقدم العلمي .

تجدر الملاحظة هنا بأن الكثيرين من النقدة يرون ان هذا الموقف الكلي يقود الى تقدم تكنولوجياي ، ويمرّض على الخلق العلمي ، ولكنه يحول دون الازدهار الفلسفي . أما سبب التناقض فيرجع الى كون التكنولوجيا والعلم لا يتعرضان مباشرة ، على الأقل ، الى معنى الانسان والى تحديد مكانه في المجتمع والدولة . اما الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية السيكولوجية ، فانها لا تستطيع ان تتجنب هذه المسائل ، ولذلك تجردها الحركة الانقلابية في إطارها الايديولوجي الخاص ، ولا تعطىها اي مجال او فرصة في تجاوزه ، مما يقود الى تأخرها بعد حين ، وعلى الاخص ، بعد مرور المرحلة الديناميكية الحادة . ان تجسيد الفلسفة والعلوم الاجتماعية السيكولوجية في إطار ايديولوجي معين ، يحول الحركة الانقلابية ، حسب تعبير دجيلاس ، الى حركة لافلسفية ، اوضح الفلفة ، وضد التاريخ ، وضد السوسيولوجيا في نواحيها النظرية المجردة .

(السابع) : تحاول الايديولوجية أن ترسي قواعدها في مشاعر الفرد وأن تضبط جميع المشاعر تلك في شخصيتها ، وتعتبر ان نجاحها يتأكد عندما تتحول الى قاعدة وجدانية ، تود قطاع اللاوعي والحياة الباطنية في ذات الفرد . هذا يعني مقاومة مظاهر النقد والاستقلال الفكري ، واعتماد التعصب ، وهذا بدوره يقود الى موقف كلي .

ان ما يدعى في السيكولوجيا بالمعرفة^(١) او عملية المعرفة ، لا مكان له في الدور الانقلابي ، والحركة الانقلابية تستخدمه فقط عندما تحتاج إليه . ان الايديولوجية الانقلابية ترى ان المعرفة في ذاتها ، ولأجل المعرفة ، تؤدي الى قفكك في جهاد الفرد ، ونشاطه ، وجهوده ، ولهذا فهي تعمل على ضبطها واخضاعها لمذهبها . انها ظاهرة نجدها من افلاطون الى المسيحية التي عاقبت الانسان بطرده من الجنة بسبب شوقه الى المعرفة ، والتي أكدت في التوراة ،

سفر الجامعة ، بأن « قدراً كبيراً من المعرفة يؤدي الى حزن كبير ، وأن الذي يزيد من المعرفة يزيد من التعاسة » ، ومن المسيحية الى النازية والشيوعية اللتين أطرحتا فكرة علم موضوعي او بحث مجرد وراه الحقيقة .

ان العقل المستقل يُضعف التقليد ويُصيب الروابط الشورية العفوية بالوهن ، وبما أن وحدة المجتمع تجد قواعدها في ذلك التقليد أو هاته الروابط ، فإن الاعتماد على العقل يعني إضعاف الوحدة تلك . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ كي تُعيد وتجدد الوحدة ، فإنها تجد ذاتها مضطرة « بدافع ذاتي تلقائي » الى استثناء العقل المستقل .

المجتمع الذي يعاني حرية النقاش ويرجع الى العقل المستقل وأحكامه في الحياة السياسية والعقائدية مجتمع خسر التقليد ، أو بالأحرى ، مجتمع يمر بمرحلة انتقالية تحرر فيها العقل من التقليد . فمناقشة أي موقف عقائدي او تقليدي ، على ضوء النقد الفكري والعقل المستقل ، يعني أن هذا الموقف خسر جذوره الحية في النفسية الجماعية . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ ، في الواقع ، نتيجة انهيار التقليد والفراغ الذي يتركه ، وبما أنها تحاول بناء تقليد جديد ، يُصبح من الطبيعي أن تستثنى العقل المستقل ، لأنه يتنافر مع بناء تقليد من هذا النوع .

ان التجارب التاريخية الثورية تكشف لنا أن مستقبل كل ايديولوجية انقلابية مشروط بدرجة التعصب الذي تثيره ، ونجاحها يرتبط بدرجة من الولاء المطلق الذي يحمل اتباعها يتمسكون بها كالايديولوجية الصحيحة الوحيدة . فنحن نميل دوماً الى الرجوع والاعتماد على المستوى أو الصعيد اللاواعي في كباتنا ، لأننا نجد أن الوعي حمل ثقل وعيب صعب . هذا الميل يفسر ، الى حد بعيد ، جاذبية الايديولوجية الانقلابية التي تُريح الانسان من مسؤولية الوعي الفردي ، وتجعله جزءاً من وعي عام يسود سلوكه .

طريق الوعي أو الاعتقاد الفردي لا يمكن ان يكون أساساً لأي نظام

ديني أو عقائدي . هنا تكن الصعوبة الاولى التي كان على البروتستانتية ان تواجهها باستمرار . فأي « نبي » يستطيع ان يعلن بأن وحيه أكثر أصالة من الوحي الذي زعمه أسلافه أو معاصروه ، إذ ليس في البروتستانتية من نظام يمكن اعتماده للتدليل بأن دعواه خاطئة . هكذا تجزأت البروتستانتية الى طوائف عديدة ، أضعف بعضها البعض ، وجعل راسل يقرر بأن الكنيسة الكاثوليكية ستكون ، لذلك السبب ، الممثل الوحيد الفعّال للمعتقد المسيحي .

من الحقائق الاولى في سيكولوجيا الادراك الحسي^(١) أن ما يراه الفرد حوله يعتمد على معتقداته ، وانه كلما ازدادت هذه المعتقدات قوة ازدادت فعاليتها كمواقف قبلية ، تتجاوز صحتها كل امتحان تجريبي . تخسر الوقائع التي يعاني العقل بواسطتها الحياة آنذاك قيمتها التربوية التنقيفية ، لأن الفرد الذي يعطي ذاته بهذا الشكل لايدولوجية انقلابية ، يعجز عن الاتصال بالواقع بصورة مباشرة او موضوعية ، بسبب التحول العميق الذي تجريبه الايدولوجية فيه . فهي لا تبدو دليلاً او موجهاً عاماً لسلوكه فقط ، بل تحول مشاعره وعاداته وأفكاره وقيمه وأحاسيسه لدرجة تتغير معها شخصيته .

هذا الواقع النفسي الذي تولده الايدولوجية الانقلابية يولد بدوره صراعاً حاداً بينه وبين كل ما يناقضه في الخارج ، ولكن كلما ازدادت حدة الصراع ازدادت حدة التمصب الذي ينطوي عليه . وبما ان الايدولوجية الانقلابية تستلشي كل ما يخرج عن طبيعتها ، وتنقض كل ما يناقض منطقها العام ، كان التمصب الذي يبرز منها أو حولها أكثر انواع التمصب حدة . هذا النوع من التمصب يكون ، في الواقع ، عنصراً ضرورياً في عناصر التقدم وتطوير التاريخ الى صعيد جديد .

يقول كوتسكي ، بعد ان يكشف عن العنصر التقدمي في التمصب ، إن

التمصب الذي يعنيه ليس ذلك الذي يلغي ، عن طريق العنف ، اية دعاية غير ملائمة ، بل ذلك النقض او النقد الحي النشط الفعال لكل نظرية أخرى ، والدفاع المستميت عن النظرية التي نعلنها ، لأن الجبناء والماعولين فقط يتجردون من كل تمصب من هذا النوع ، عندما تكون قضايا الانسان في خطر . هذا جميل جداً ، ولكنه ، مع الاسف ، موقف اخلاقي محض لا ينطبق على التجارب الثورية ، لان التمصب الذي يتكلم عنه كوتسكي كان ينتهي دائماً بالانف . يعترف هو نفسه بذلك ، عندما يقول بأن التمصب الديني الذي يميز الكثير من الطوائف المسيحية ، كان احدى القوى التي جعلت التطور يتجه الى الامام ، طالما أن المقاصد الاجتماعية كانت تجذب نفسها مضطرة الى اتحاذ وجه ديني إن هي أرادت كسب الجماهير ، أي من عهد الامبراطورية الرومانية الى ظهور البروتستانتية . ولكن هذا التمصب المسيحي كان يتميز بأشد أنواع العنف الذي ذكره كوتسكي . فدراسه القيمة « أسس المسيحية » هي ، في الواقع ، ملأى بصورة هذا العنف المسيحي .

تتحول الايديولوجية الانقلابية ، كما تبين الفصول اللاحقة ، في الحركة الانقلابية ، الى دين . فالعقلانيون الفرنسيون وروسو أصبحوا أنبياء في دي مولان ودانتون وسان جوست وروبيير ومارا وآبرت ، وتحولت عقلانيتهم الى دين في أحداث عام ١٧٨٩ وما بعد ؛ وتحولت فلسفة هيجل وماركس أيضاً الى دين على يد لينين ولوكسمبورغ وتروتسكي وستالين . ان أية فلسفة اجتماعية تحقق ذاتها في حياة جماعية تتحول الى تجربة دينية ؛ يمجز المجتمع عن تحقيق الفلسفة كحياة دون تحويلها الى تجربة من هذا النوع ، أي الى موقف كلي أمام الحياة ، تسود مشاعر الفرد ووجدانه ، وتأبى معاشة أية نظرية أخرى . ان اعتقاداً بقداسة الحياة أو الكرامة الانسانية لا يعني ابداً اعتدالاً وتسامحاً ، بل تجنّباً واعتداة وتمصباً ، إن كان جزءاً من مفهوم فلسفي عقائدي عام شامل في الحياة لا يزال في دوره الديناميكي الثوري . الاعتدال يعني القبول بنفثه مواقف إنسانية أخرى ، مما يعني بدوره شكاً في المطلق العقائدي الذي يأمر

بالقداسة . فها كان هذا المفهوم معتدلاً متسامحاً منفتحاً في ذاته ، فلما الحدّة الأخلاقية التي يولدها تقود الى العكس . لا تؤدي النسبية الفلسفية أو الأخلاقية عادة الى ما يُسمى بالطريقة الليبرالية في الحياة إن كانت جزءاً من مذهب ديناميكي جديد .

فعندما تظهر الإيديولوجية بمظهر الاعتدال والتسامح ، فتتفتح للآراء الأخرى ، وتقبل ان تكون موقفاً آخر بين المواقف العقائدية ، أو حركة أخرى تعترف بوجود غيرها من الحركات والأحزاب السياسية ، فإن ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وفما لبنتها وبدأت تنهار وتوت . الإيديولوجية الانقلابية تعني غلوكاً تاماً لنفس الفرد ، ولذلك فهي ، عندما تحسر شمولها للحياة ككل ، ولا تطلب نفس الفرد بكاملها ، تحسر في الواقع انقلابيتها ، أي تعجز عن تحويل المجتمع وضبطه في صورتها . انضج ذلك في جميع الأحزاب الاشتراكية الأوروبية التي ترجع الى الماركسية ، فتمتد منها ما يساعدها في إجراء اصلاح اجتماعي وسياسي فقط . ان القول بضرورة الاعتدال والتسامح ، في المواقف الإيديولوجية العقائدية ، هو قول أخلاقي تبشيري محض ، جيل وضروري في التخفيف من حدة التعصب أو ، على الأقل ، في تنبيه الأذهان عليه . ولكن تحقيق الاعتدال والتسامح لا يعتمد على إرادتنا ، بل على المراحل التي تتكون فيها هذه المواقف . فطالما هي في طور ثوري ديناميكي ، فإنها تعجز عن الانفتاح للاعتدال أو التسامح . هذا المفهوم هو ، في الواقع ، مفهوم شائع في الفكر الحديث ، وكثيرون هم الذين اعترفوا به .

يؤكد توماس آليوت بأن خسارة الطابع الكلي ، في أية ثقافة او مجتمع ، يعني انحلال الثقافة أو المجتمع . فالانحلال الثقافي يحدث عندما تنفصل عناصر الثقافة عن بعضها البعض ، فيميل كل منها كالدين والفلسفة والفن والعلم الخ ... الى الانفصال عن العناصر الأخرى والظهور كوحدة في ذاته .

توصل نيبور الى النتيجة ذاتها فرأى ان الاعتدال العقائدي يعني ضعف

وانكاش المعتقد الديني ؛ وُجُود ، في دراسته عن الانحطاط الحضاري ، وجد ان هذا الدور يتميز بفقدان أي طابع كلي ، وانه دور تبرز فيه التجربة الفردية قاعدة لسلوك الفرد . ان فلسفة الحضارات الحديثة ، من فيكو الى سوروكين ، بينت ايضا ان أدوار الانحطاط هي أدوار تتبثر فيها وحدة التركيب الاجتماعي ، لهذا رأى كثيرون كـَويفر بأن « البطل » - هنا نستطيع القول الانقلابي - لا « يستطيع أبداً ان يؤمن بأخلاق نبيه أو أن يتميز بفكر نبي » .

عندما يتضرع القديس أفرموند مثلاً الى الطبيعة بأن تخلص الانسان من الوضع الوسط الذي وضعته فيه ، وترفعه الى مقام الملائكة ، أو بأن تهبط به الى غرائز الحيوان البدائية ، فإنه يعبر ، في الواقع ، عن نفسية جميع الانقلابيين .

لم يكن المسيح الوحيد بقوله : « من لم يكن معنا فهو ضنا » . انه قول بعيد ذاته على لسان جميع الانقلابيين الكبار . عبر الانقلابي بارس عن ذلك بقوله : « ليس من الممكن قيام جبهة ثالثة . فالذين ليسوا معنا هم ضنا » . فبما ان القضية الاولى للايديولوجية هي إما ان تظفر وأما أن تفشل ، فان أي موقف معتدل مبهم لا يجده مكاناً في هذا الوضع . ان الاحزاب والحركات المتطرفة تتقدم دائماً على الاحزاب المحدودة في أهدافها ، أثناء الأدوار الثورية .

يستطيع الفرد أن يكون حيادياً او لامبالياً ، في دنيا ايديولوجية خسرت حيويتها وديناميكها ، ولكنه ، في دنيا ايديولوجية انقلابية ، لا يستطيع ان يكون حيادياً ، لأن حياده يُعتبر ، موضوعياً ، خيانة للنظام الجديد .

كتب لاسلي ستيفن ، في القرن الماضي ، بأنه عندما كان المذهب المسيحي يسود حقاً ضمائر الناس ومشاعرهم ، لم يكن أحد يتجاسر على التلفظ بكلمة

واحدة ضد عقيدة جهنم ، ولكن هذه العقيدة أصبحت الآن عرضة للنقد والرفض ، والدين ذاته حارل إزالتها أو تلطيفها ، وهذا يعني ظاهرة انحطاط في الدين . ثم يردف فيقول للكنيسة بأن « مذهبها أصبح منعلا ، وأن الناس اكتشفوا بأنها لا تعرف من الحقيقة شيئاً ، وأن جهنم واللجنة هما من صنع الخيال » .

عندما ظهرت قضية فصل الدين عن الدولة ، اعتبرت جميع الهيئات الدينية القوية ، أن الدعوة للاعتدال الكامنة وراء هذه النظرية ليست سوى ستار للمبالاة الدينية .

كان فرانك يعبر عن هذا المنطق عندما كتب : « هناك اعتدال ظاهر بين الكنائس ، ولكن الأمم الحقيقي لهذا الاعتدال هو لامبالاة دينية » .

ويقرر برزيرنسكي هو الآخر ، من ناحية ثانية ، بأن « التمايش السلي بين فرق دينية مختلفة ليس فقط دليل اعتدال ديني واعٍ ، بل هو أيضاً ضعف يُصيب الولاء المطلق للدين » .

ويذكر موسكا ، في دراسته الكلاسيكية ، الشيء ذاته ، أثناء كلامه عن العلاقات التي تنشأ بين مختلف المذاهب ، فيقول بأن المعاشة أو قبول التسوية بينها يحدث عندما تكون الشاعر قد خسرت حديثها ، فلم تعد قوية .

ذكر ماك دو جل أيضاً ، في دراسته القيمة في السيكولوجيا الاجتماعية ، أن الاعتدال والحرية الفكرية يشكلان عادة مقدمة للانحلال الاجتماعي .

ويشير هنري دي مان في معرض الكلام عن جاذبية الماركسية ، وبالأخص جاذبيتها له ، أن أحد الأسباب الأولى لذلك يرجع الى عدم تساعها ، والى كونها كلية كالدين .

ان ما قاله مؤرخون كجارديني وجيزو في الثورة البريطانية من أن « الحزب ذاته والافراد أنفسهم الذين كانوا يكافحون بصلاية ، طيلة نصف قرن ، في سبيل الحرية الدينية ، ألغوا هذه الحرية عند وصولهم الى السلطة ، ومنعوها

عن الكاثوليك، والكنيسة الابسكوبالية، والمفكرين الاحرار، فاضطهدوم، ونفوسهم، وحجزوا أملكهم، وجردوم من مراكزهم، وأعدموم، هذا القول ينطبق على جميع الثورات والحركات الدينية الكبرى.

يقابل جيد بين الاخلاقي المتعصب وبين المجرم، فيرى ان الاول وليس الثاني، هو الذي هيا للشر أن ينمو، هذا الشر الذي لم يكن ابداً أعظم مما كان عليه في جنيف كالفرن أو، في بعض الحركات المسيحية الاولى، ثم يتابع تحليله فيتساءل: « أليس من المدهش ان يكون المسيحيون هم الذين أقاموا حضارة تبعد أكثر من غيرها عن مبادئ وقيم المسيحية؟ »

التحليل السابق لهذه الظاهرة يبين أن تلك النتيجة ليست مدهشة بل منطقية، ومن المدهش حقاً ألا تحدث.

يلاحظ بوري، في الواقع، أثناء كلامه عن مظاهر القسوة والفظائع والبربرية في التوراة، بأننا نرى أيضاً في هذا الكتاب أن القديسين يزدادون قسوة وقطاعة كلما ازدادوا قداسة ومحبة لله.

أرجع راسل التعصب الذي انتشر في العالم إثر ظهور المسيحية، فشكل إحدى مظاهره القريبة، إلى المعتقد اليهودي في حقيقة الإله التي تستثني وجود أي إله آخر. ثم يقول « ان أذى المسيحية قد خفّ مما كان عليه في الماضي، ولكن ذلك يرجع الى كون الايمان قد ضعف ».

كان كل دين من الاديان، التي كانت تأتي روما من الشرق آنذاك، يتجه الى فئة اجتماعية معينة تعبر عن مشاعرها وتركتزها. فالجنود تبنتوا ميسرا^(١) والنساء تبنتن إيزس النخ... لذلك، رأى بعض المؤرخين أن نجاح المسيحية ضد هذه الاديان يرجع، بقدر كبير، الى انها الدين الوحيد الذي قدم ذاته كنوع من الفداء الروحي للوضع الإنساني ككل، واتجه الى هذا الوضع

ككل ، ولكل انسان فيه .

يرى توينبي أن أحد السببين الاساسيين الاولين في انتصار المسيحية يرجع الى أن الإله المسيحي كان إلهاً حسوداً لا يحتمل رؤية أي إله آخر .

ان هذا يُذكر ببيان مشهور أصدرته جمعية العهد الثورية في ١٥ ديسمبر عام ١٧٩٢ ، وجاء فيه : « ان لم يثر الآخرون كما ثار الفرنسيون ، فلأنهم سيُرمون على أن يكونوا احراراً » . ان الثوار الفرنسيين آمنوا بأنهم هداة الجنس الانساني كله ، ولهذا ، اعتبروا انفسهم حماة هذا الجنس ، وأرادوا ان يدعوا بثورتهم الى جميع الشعوب .

يذكر ترولتش ، من جهته ، الشيء ذاته ، فيكتب بأن المسيحية كانت فريدة بين الاديان بما زعمته لنفسها من صحة أو شرعية مطلقة غير مشروطة . جعلت الاديان الاخرى هذا جزءاً ضمنياً فيها ، ولكن المسيحية جعلته مبدأ صريحاً في مذهبها .

اتنا نجد قصة مماثلة في الماركسية ، وفي الواقع ، في كل ايدولوجية حديثة . كانت عناصر الماركسية مثلاً ، جميعها هناك ، تبشر بها حركات اشتراكية مختلفة ، ولكن الماركسية مزجت ودججت بينها كلها ، وخلقت منها شيئاً شاملاً ، فانتصرت على غيرها من الاشكال الاشتراكية . يتردد الشيء ذاته في اللينينية ، فلينين انتصر على الديمقراطية الاشتراكية لأسباب عديدة ، ولكن موقفه في اعتماد الماركسية ككل ، ورفضه التام لتجزئتها يبرز بينها . تعتبر الماركسية المصدر الواحد للحركة الشيوعية البولشفية والحزب الاشتراكي الديمقراطي في المانيا . ولكن الحزب الاخير لم يعتمد الماركسية بشكل انقلابي ، أي كفلسفة حياة تهدف الى تحويل كلي جذري للانسان والمجتمع ، بل كأداة في اجراء إصلاحات اقتصادية اجتماعية . لقد خسر بذلك « الطبيعة الدينية » ، وعجز عن توليد مظاهر الحماية والولاء والتضحية في أفرادها . لقد كان ، حسب تحديد بارد ياف ، حزباً معتدلاً محدوداً أشبه

بمؤسسة تجارية منه بحركة ثورية او دينية .

قد يُرضي الاعتدال العقل والفكر ، ولكن يظهر انه عاجز عن تشكيل قاعدة للمواقف الايديولوجية الثورية . عمل كامو ، بصورة مستمرة ، على التبشير بموقف فكري فلسفي معتدل ، متوسط بين المواقف الفلسفية المتطرفة ، ولكنه ، من ناحية أخرى ، نظر الى الاعتدال العاطفي نظرة ازدراء واستنكار . بيد انه تناسى أن أي تطرف عاطفي يعني ، في الوقت ذاته ، تعصباً لموقف معين ، لموقف يستثني ما يعارضه من مواقف أخرى .

ان ما تقدم من تحليل ينفي ايضاً ما يقوله بعض المفكرين من أمثال راشننج ، وهوفر ، ودرركر ، من ان هناك علاقة وثيقة بين التعصب وبين الشك في صحة الفكرة وفي امكاناتها على النجاح . يقود الشك الى الانفتاح والاعتدال . هذه القوى التي تسود الايديولوجية الانقلابية في تحولها إلى صعيد المشاعر واللاوعي ، وفي محاولتها كي تصبح قاعدة الرجدان والحياة الباطنية ، تقود الايديولوجية إلى امتداد كلي .

(الثامن) : إن منطق الوضعية الانتقالية الثورية التي تترسخ الايديولوجية فيها ، يفرض على الايديولوجية امتدادها الكلي . وترتبط انقلابية الايديولوجية ، كما بيتنا في غير هذا المكان ، بالوضع الانتقالي الانقلابي الذي تنشأ فيه . فهو الذي يغذيها ويحفظها تفرض ذاتها . إنه وضع يتلف ويتحرق شوقاً وعطشاً إلى تجاوز ذاته والتحول التام . يبرز الفرق بين الشيوعية البولشفية وبين الديمقراطية الاشتراكية الالمانية أو الأسوجية مثلاً في أن الأولى ظهرت في وضع من هذا النوع ، أسبغ عليها انقلابيتها وفرضها فرضاً ، بينما نشأت الثانية في وضع لا ينساق أو يندفع إلى التحول التام ، فكان أن عجزت عن تحقيق ذاتها في انقلابية مماثلة بالرغم من رجوعها إلى الايديولوجية ذاتها . لا تنشأ قوة الشيوعية البولشفية فيما تعلنه من قصد ، وتقدمه من صورة شاملة لبناء العالم والانسانية من جديد ، بناءً يتحد فيه الفكر والارادة ، النظرية والتجربة ،

بل في أن ما تملنه يجد غذاء في وضعية تاريخية اجتماعية تتفجر بإمكانات التحول والتجدد الذاتي .

إن المرحلة الانتقالية الثورية المقصودة هنا ، تعني أن ضوابط السلوك الباطنية الوجدانية الماضية قد انهارت وظهرت الى حد كبير ، ففسر الفرد وحدته التقليدية . ففي ظل المجتمع التقليدي الذي يتقدم المرحلة الانتقالية ، يتميز الفرد عادة بقوة نسبية تميز ضوابطه الباطنية ؛ ترجع هذه القوة ، الى حد كبير ، الى انكاش امكانات الاختيار أمام الفرد . تخضع الحياة آنذاك وتوجه عن طريق التقاليد التي يتشف بها الفرد عفويا عن طريق والدبه وبيئته الخاصة . يكون الفرد دائما ، في وجود تقليدي من هذا النوع ، على ثقة بما يفعل ، ويشعر بانسجام ووحدة مع أهله وجماعته وأقرانه ومجتمعه ونظمه ، مما يزيد من احترامه لذاته واستقراره النفسي . بيد أنه في المرحلة الانتقالية يتحول الى كائن ضعيف متردد ، لا يستطيع أن يلي حاجته العاطفية ، وفي طبيعتها حاجته لاحترام الذاتي ولمعنى في وجوده . لهذا ، فإن طبيعة هذه المرحلة ذاتها تدعو الى مقاومتها ، لأن ليس من مجتمع يستطيع الحياة بشكل خلاق ، على الأقل ، وهو في مرحلة من هذا النوع . تفرض معالجة الوضع ، أولاً ، اشادة ضوابط خارجية تعمل ، عن طريق التوجيه والتثقيف ، على اشادة ضوابط باطنية وجدانية تملأ الفراغ الذي تركه انحلال الضوابط التقليدية . هنا ، يبرز دور الايديولوجية الانقلابية الأول ؛ لهذا ، نراها تتخذ اتجاهاً كلياً عنيفاً في طورها الأول الذي تحاول أن تخلق فيه تلك الضوابط . ولكن بعد أن تفعل ذلك ، وبعد أن تثبت جذورها وتخلق دنيا شعورية جديدة ، تتجرد ، كما ذكرنا سابقاً ، من اتجاهاها الكلي العنيف ، فيبدأ آنذاك ، الطور الثاني ، طور الشرعية واحترام الحريات الفردية .

ان الوضع الانتقالي يعني اتساع نطاق الحيار والحرية الى حد بعيد . فانهايار الوحدة التقليدية ونشوء قوى واتجاهات جديدة متعددة يمحلان هذا النطاق في اتساع مستمر . فالفرد يجد ذاته دائماً ، وجهاً لوجه ، مع ظروف

تقرض عليه أن يختار باستمرار ، وان يمارس حريته ، ولكن دون مقاييس عامة موحدة توجه اختياره وحرية ، مما يقود الى الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية الذي لا يكون نتيجة ارادة مستقلة بل - في أحد وجوهه - نتيجة عجز الفرد عن ضبط وتوجيه حياته الفردية . كان اريكسن يتكلم باسم الكثيرين عندما رأى ان كلمة « كلي » ليست كلمة جانبية ، لأن هناك ميلاً انسانياً الى التنظيم الكلي في أطوار متأزمة يصعب فيها نشوء شعور عام . يستعيد الفرد ذاتيته ، في المراحل التي ينهار فيها الحس بالذات ، باعتاد ايديولوجية تمتد كلياً وتستثنى كل ما يعارضها . ففي تلك المراحل التي تتفكك فيها الذات التقليدية ، تقرض الأزمة على الناس إعلان « الحروب المقدسة » ، الحروب التي تستخدم أقصى الوان العنف والنفقة والتعذيب ضد الاخصام الذين مهددون القواعد الايديولوجية الجديدة .

كتب ماركس مرة بأن كل ضعف انساني يربط الفرد بالكاهن ، لأنه يُعطي الكاهن المنفذ الذي يستطيع أن يدخل منه الى قلبه . تقرض الايديولوجية الانقلابية ذاتها بطريقة مماثلة ، أي عن طريق مظاهر الضعف والعرضية التي ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ضعف في هذا الوضع ، وفي مرحلة انتقالية يبلغ أشده ، يوسع من ضرورة الاعتماد على الايديولوجية .

لا يقتصر دور الايديولوجية الانقلابية ، في مرحلة انتقالية من هذا النوع ، على تحويلات في أشكال المجتمع عن طريق خلق نظم وقوانين جديدة ، بل تحاول ، بالدرجة الاولى ، أن تجدد الانسان ونفسيته واخلاقه وروحه نفسها . فهي تريد أولاً أن تحول وتجدد جميع أبعاد الحياة ، كي تستطيع بذلك خلق انسانها الجديد . وهي ، في قصدها ذلك ، تجدد ذاتها مدفوعة دفعاً الى السلطة التامة والتنظيم الكلي كي تتمكن من التوغل الى نفوس الناس ، فتضع جنورها فيها ، والى جميع قطاعات الحياة تبلورها في صورتها .

(التاسع) : يمكن وراء نشوء الايديولوجية الانقلابية خوف من حرية خاوية

جوفاء شكلية ، ومن فراغ انساني هائل . ان حاجة الانسان الى قاعدة باطنية وجدانية ، يعتمدهما في معالجة هذا الوضع ، هي التي تقسر النجاح الفريد الذي لقيته الايديولوجيات الحديثة . تعني الايديولوجية الانقلابية تحريراً شاملاً من الماضي ، فهي ، لذلك ، تنتهي عفويًا بتنظيم شامل للحاضر في بناء المستقبل ؛ عبر دوستوفسكي عن ذلك بلسان شيجلوف الذي اعلن بأن « الانطلاق من حرية غير محدودة ينتهي في استبدادية غير محدودة » .

فمن دوستوفسكي الى نيتشه الى كامو نرى تحذيراً دائماً من أن الحرية التامة من ... تنتهي في خضوع كلي لـ ... تطلب الايديولوجية الانقلابية كل شيء ، أو لا شيء . المبدأ ذاك ، مبدأ « كل شيء أو لا شيء » ، يرافقها دائماً . رأى كامو ، وبحق ، ان ظهور هذا المبدأ يدل على ان التمرد ، وان كان يشتق من كل ما يصنع فردية الانسان الصحيحة ، فانه يضع الفردية موضع الشك . الايديولوجية الانقلابية تعني تضحية الفرد بمصالحه وحياته ذاتها نتيجة تمرد .

كان روبسبير يعبر بشكل واضح عن تلك الخاصة عندما كان يصف عهده بأنه عهد « استبداد الحرية » .

(العاشر) : ان التركيب الاجتماعي هو ، في الواقع ، من ناحية سوسيولوجية محضة ، تركيب كلي ، أي ان أجزائه مترابطة متكاملة ومن غير الممكن اجراء تغيير جذري في احدهما ، دون أن ينمكس التغيير في الاجزاء الاخرى . تجد الايديولوجية الانقلابية في ذلك سبباً اضافياً يقودها الى تنظيم كلي للمجتمع ، اذ أنها ما ان تبدأ باجراء بعض التحولات ، حتى نرى تحولاتها تتوالد من بعضها البعض ، وتتبع خطأ مستقلاً يفرض استمرارها حتى تتكامل في صورة عامة .

(الحادي عشر) : تفرض الخاصة الانقلابية على الايديولوجية ، الامتداد الى الجماهير ، والامتداد الى الجماهير يعني ان إعلان صحة مضمونها المطلقة غير المشروطة

يكون طريقها الى ذلك ، وقاعدة فعاليتها في الامتداد ، وهذا بدوره يعني امتداداً كلياً .

عجز الجماهير عن معاناة أي فكر انتقادي يكن وراء تعصبها فيغذيه . كلما قلت المعرفة ، حسب تعبير تورجو ، قلّ الشك ؛ ولكن كلما قلّ امكان الشك ، اتسع امكان التعصب وزاد .

إن ما يرسخ التعصب والعنف والامتداد الكلي ليس فقط طبيعة الايديولوجية بل تحققها الجماعي أي تحولها الى تجربة أو معتقد جماهيري جماعي .

الاسباب المتقدمة كلها ، ما عدا السببين العاشر والحادي عشر ، هي الاسباب والقوى التي تنفرّع من الايديولوجية الانقلابية ، من طبيعتها ، من تركيبها وذاتها الاساسية . بإمكاننا إرجاع كل ما نستطيع ذكره من أسباب اخرى - ويمكن ذكر الكثير - بطريق غير مباشرة ، على الأقل ، الى الايديولوجية الانقلابية .

يعرض شاين مثلاً ، في بحث قيم من كتابه « الإقناع الارغامي » ، الاسباب التي تولد ما أسماه الحماسة الجماعية ، ولكنها كلها اسباب ثانوية أو غير مباشرة ، ترتبط ، مهما كانت مهمة ، بطبيعة الايديولوجية الانقلابية . فما يسميه مثلاً بالقوى او الأسباب السيكلوجية التي تنتج من نفسية القادة ومن نفسية الأتباع هي ، في الواقع ، اسباب ليس لها من وجود مستقل . فمهما كانت تلك الصفات ذات أثر كبير في الموضوع ، فوجودها مرهون بالايديولوجية ، لأنها تحتاج اليها كي تكشف عن وجودها ، وتحقق في الوضعية التي توحى بانقلابيتها .

كذلك ايضاً القوى التي تنفرّع من حالة الصراع والحرب التي تعانها الحركة الثورية ، فهي حالة ترتبط بدرجة انفصال الحركة عن القوى السائدة ودرجة نقضها وتمردا عليها ، وهذا بدوره ، يرتبط بانقلابية الايديولوجية التي تعبّر عن الحركة تلك . فكلما ازدادت انقلابية ، ازدادت صراعاً وحرباً مع الخارج ،

وكما انكشت في انقلابيتها انكش صراعها وحررها .

والاسباب التي تشتق من مقاصد القادة تتبع الخط هو هو ، فليس باستطاعة المقاصد ان تفتح امتداداً ، او موقفاً كلياً ، إن لم تستوح إيديولوجية انقلابية . وهي إن استطاعت ، ولنفترض جدلاً انها تستطيع ، ان تولد موقفاً من هذا النوع ، فانه موقف لا يستطيع ان يحيا ويستمر طويلاً ، لأنه يحتاج الى مصدر يغذيه باستمرار .

تلك هي أهم ما يذكره شايين من اسباب وهي تعتمد على طبيعة الايديولوجية الانقلابية .

تجدر الملاحظة هنا ، بأن الاسباب المتقدمة المذكورة أعلاه ، تدل بوضوح على ان الظاهرة الكلية لا يمكن ان تكون ظاهرة حديثة ، لأنها اسباب لازمت التاريخ في مراحل عديدة .

العنف الانتقالي في الايديولوجية الانتقالية

إن العنف الانتقالي هو في الواقع الوجه الثاني من خاصة الامتداد الكلي في الايديولوجية الانتقالية . فوصف المعنى الذي ينطوي عليه والميزات أو العناصر التي يتكوّن منها هو ، في الواقع ، توسع في بعض الملاحظات وكشف عن بعض الحقائق التي وردت ضمناً في الفصل السابق . ولكن ، نظراً لأهمية العنف في الانقلابات الكبرى ، والدور الهائل الذي لعبه ، ولا يزال يحققه في القرن العشرين ، كان من الضروري مناقشته كخاصة مستقلة في الايديولوجية الانتقالية ، بدلاً من أن يكون وجهاً أو عنصراً في خاصة أخرى أو ذبلاً من ذبيلها .

تبل مناقشة العنف السياسي الحديث الى التركيز عادة على وسائله وضحاياه . لا شك أبداً في أهمية هذا الموقف في ادراك العنف ، من ناحية انسانية محضة .

أثار ذاك التركيز نقمة عامة على العنف وعطفاً كبيراً على ضحاياه ، ولكنه قاد بدوره الى تجاهل النواحي الأساسية في الموضوع ، وهي معنى العنف ، مفزاه ، دوره ، علاقته مع التاريخ ، القوى التي تكوّنهُ ، مقاصده ، أو ، بكلمة واحدة ، طبيعته . لهذا فلن بحثنا لا يبشر بالعنف ولا ينقضه في ذاته ، لا يحاول أن يكشف عن دوره السياسي من ناحية عامة ، أو فيما اذا كان يؤلف جوهر السلوك السياسي أم لا . فهو ليس تحديداً لأهمية العنف في التحولات السياسية ، في ضرورته أو تجنبه ، أو اذا ما كان يتقدم على العامل الانساني أم لا . البحث هذا يقتصر على نوع واحد من أنواع العنف ، وهو العنف الانقلابي الذي ينشأ بنشوء الايديولوجية الانقلابية الكبرى ، فيحاول ان يكشف عن طبيعته ، وطبيعته فقط . انه بحث يعترف بواقع هذا العنف ، ويحاول ان يحدد معناه .

قد يكون العنف ، في دوره التاريخي ، تقديمياً وقد يكون رجعياً ؛ فلن حاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ كان رجعياً ، وان حاول تحرير تلك القوى من قيود الماضي ، وانما نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية ، كان عنفاً تقديمياً . العنف الانقلابي المعني هنا هو هذا النوع من العنف الذي يحقق تطوير القوى الجديدة ، بتحريرها من التقاليد والقيم والنظم المتسربة التي خسرت علاقتها مع التاريخ ، ولكنها استمرت تكبت تلك القوى وتحاول منع أو تأخير ولادتها .

هناك ولا شك أسباب عديدة تكن وراء العنف السياسي ؛ فالطموح الشخصي ، حب التسلط ، الانانية الفردية ، الميول الفرائضية ، الخوف ، الميل الى سفك الدم ، كسب المغنم ، الانتقام ، المنافع التجارية والاقتصادية ، مواجهة أزمات خارجية الخ ... تساهم كلها في توليد العنف ودرجته ، ولكنها تختلف ، في طبيعتها ومعناها ودورها ونتائجها ، عما نسميه هنا بالعنف الانقلابي ، او العنف الذي ينبع من الايمان بايديولوجية انقلابية وكذيل لها . يحدث العنف لعدة أسباب ، ولكنه يأخذ ، في الواقع ، أشد أشكاله

عادة ، عندما يكون في خدمة مواقف ايدولوجية من هذا النوع . العنف ضروري لسحق العدو في الداخل ، وضروري لحماية الثورة ضد عالم من الاعداء يحيطون بها من الخارج ، وضروري لاشادة عصمة الحركة الانقلابية ، وضروري لحفظ الحركة الانقلابية في حالة ثورية ، وضروري لتحلل المجتمع ككل الى أفراد تنشأ صلتهم الاساسية مع الحركة الانقلابية ، وضروري في تنظيف الحركة ذاتها من العناصر الانتهازية التي تخسر ارادتها الثورية ؛ غير ان جميع هذه المقاصد تشتق في دورها من ايدولوجية انقلابية وبسيها .

فن أشور التي عرفت أشد أنواع الحروب ، لأن حروبها كانت حروباً دينية تقوم بها دائماً ضد أعداء أشور ، الى الارهاب الشيوعي أو النازي ، كان العنف الكبير عنفاً عقائدياً ، عنفاً في خدمة ايدولوجية ما ، عنفاً يعبر عن الايمان الكبير . حدثت معظم القطائع التاريخية باسم وبسبب ايدولوجية مطلقة ، من ضحايا الأرتك الجماعية ، الى محاكم التفتيش ، ومن مذابح الهوجنو الى مذابح الشيوعيين والنازيين .

العنف تعبير مباشر عن التمرد . تعني الايدولوجية الانقلابية تدميراً كلياً لما يعتبره الوجدان الانقلابي الجماعي مصدراً للشر ، وسبباً لجميع المساوىء والمفاسد الماضية والحاضرة . فهي تتخذ موقفاً بسيطاً مبسطاً في هذا الصدد ، فتعین الشر ، وتعيّن ضرورة تدميره تدميراً كلياً ؛ تحاول تدمير الواقع السائد بشكل تام ، وتبدأ بتدمير المبدأ الذي ينبع منه ، مبدأ الشر الذي يمثل قاعدته . « اذبحوا المستبدین والأشراف والمليون المذهبن » ، تلك هي صحيحة بابوف ؛ وبرودون كتب : « يجب على العالم أن يدرك مرة واحدة وأخيرة ، بأنه ليس من علاج ضد الارستقراطية سوى الافناء » . أما ماركس فيكتب في بؤس الفلسفة : « النضال أو الموت ، الصراع الدامي أو العدم . هكذا تطرح القضية بشكل لا يقبل المراجعة » .

تنشأ كل ايدولوجية انقلابية باسم عدالة تنكر مظالم وعنف العهد التقليدي

ولكنها لا تلبث أن تتمصب لذاتها ، وعندئذ تشيد مقاصل وسجوناً جديدة ، تحمل عمل تلك التي هدمتها ، وترغم الناس على تأدية العبادة المطلقة لها . كانت المقصدة ، حق الثورة الفرنسية ، رمزاً دائماً للظلم والاستبداد ، ولكن اليعقوبيين رأوا فيها رمزاً جديداً ، عندما أصبحت في خدمة الثورة ، لأنها تحولت آنذاك الى خدمة العدالة والحرية . كان سان جوست يُظهر اشمئزازه من كل محكوم بالاعدام ، عندما يحاول أن يدافع عن نفسه بقوله إنه اراد فقط مقاومة الظلم ، لأنه ، في رأيه ، كان يريد مقاومة الحكم عليه بالاعدام . كان العنف اليعقوبي الانتقالي يمثل الحرية والعدالة ، في نظر القائمين به . انه عنف يؤكد وحدة عقلانية وتجانساً عاماً في المدينة الجديدة الفاضلة . من هذه الزاوية فقط ، يمكن أن نفهم مارا مثلاً ، ونتاج منطق ، بالرغم من اعترافه بقتل عشرات الالوف ودعوته الى قتل مئات الالوف ، عندما يعجب كيف ان الناس تشك في نزعته الانسانية ، فيصرخ : « ما هذا الظلم ؟ من هو الذي لا يستطيع ان يشهد بأنني اريد قطع بعض الرؤوس حياً بخلاص الكثيرين ؟ » . لقد كان مارا الانتقالي الذي اراد من اتباع الثورة والمذهب الجديد ان يدمغوا المتحرفين والمارقين بحديد حام ، وان يقطعوا اصابعهم ، وان يمزقوا ألسنتهم .

قاوم سان جوست ، كروبيسيير ، فكرة الاعدام وأراد فقط ان يلبس المجرمون ثياباً سوداء طيلة حياتهم ؛ واراد نوعاً من العدالة لا تعاقب بالقسوة والعنف ، ترى ان المذنب ضعيف وليس مجرمًا . لقد كان يشور ضد أي تعذيب للناس ، ويرى انه من الفظيع جداً ان يعاني الشعب اي تعذيب . ولكن سان جوست وروبيسيير انتهايا في تعذيب وقتل الناس ، لأنها حملا مبادئ تقود ، بديالكتيكها الخاص ، الى التعذيب والى القتل .

كانت احدى المرائض التي رُفعت الى المؤتمر الوطني في الكومون الباريسية تناشد الثوار « بأسم الرحمة ، بأسم الهبة الانسانية ، ان يكونوا لإنسانيين في سياستهم » . قال سان جوست مرة : ليس من شيء أقرب الى الفضيلة من جريئة كبيرة .

يقوم العنف الانقلابي في خدمة فلسفة جديدة في الحياة ؛ فهو نقيض العنف الرجعي ، أو عنف آخر كالعنف السورالي مثلاً ، الذي رأى ان أبسط الأعمال السورالية واكثرها بداهة ، هو ان يأخذ الفرد مسدساً ، ويخرج الى الشارع ، ويفرغه في المارة .

فسّر دوستوفسكي العنف ، أو بالأحرى تنبأ بالعنف الذي عايناه في القرن العشرين ، لأن دعاة المبادئ الاجتماعية الجديدة اعتمدوا العلمانية والإلحاد ، وابتعدوا عن الله . ولكنه نسي أولاً بأن ذلك العنف نشأ ليس لابتعاد صرف عن الله ، بل لاعتقاده على آلهة جدد . ثم لا يقلّ العنف المسيحي ، ثانياً ، نوعاً ودرجة ، عن العنف الايديولوجي العلماني الذي أنبأ به . ان المبدأ الأساسي في المذهب المسيحي الكاثوليكي الذي يقول بأن الخلاص ينحصر بشكل استثنائي تام في الكنيسة ، هو السبب الكامن وراء سياسة الكنيسة في الاضطهاد والتقتيل . فالإيمان العميق بأن الذين لا يؤمنون بمذهبها سيجدون اللعنة الأبدية ، وان الله يُعاقب الخطأ اللاهوتي كأبشع جريمة ممكنة ، قاد بشكل طبيعي الى الاضطهاد . فقد كان من الواجب فرض المذهب الحقيقي الوحيد على الناس ، لأن منافعهم الأبدية في خطر ، وكى يُحَال دون انتشار الخطأ . يذكر لي بأنه إن حدث وهرب أحد سجناء محاكم التفتيش ، فانه كان يوصف ، في المذكرة التي تعلن عنه أو تطالب به ، كإنسان يرفض بشكل جنوني دواء الخلاص لشفائه ، والنبیذ والزيت اللذين يطهران جروحه . وصف بوري موقف الكنيسة ، في هذا الشأن ، بأنه موقف اعتبر ان « الكفرة » أكثر من مجرمين عاديين ، وان العذاب الذي يمكن للإنسان ان يفرضه عليهم ، لا قيمة له ابداً إن قورن بالعذاب الذي ينتظرهم في جهنم ، وان تطهير الأرض من أناس ، وإت كانوا فضلاء ، يشكلون أعداء لله ، عن طريق اخطائهم الدنيوية ، كان واجباً صريحاً . كانت الفضائل الوثنية أو الانسانية الصرفة رذائل بالنسبة للمذهب المسيحي ؛ حتى الاطفال الذين يموتون دون عمادة مقضي عليهم بالعذاب الخالد في جهنم ، حيث يزحفون على أرضها بشكل دائم .

فوراء العنف يمكن المفهوم المسيحي في الخطيئة .. لقد كان يرمي تبصراً لعقيدة التملك الشيطاني ، الى فصل الروح الشرير من الجسد الذي يسكن فيه . وكانت الكنائس ، لتحقيق هذا القصد ، تلجأ الى وسائل تجعل أفسى القلوب ترجف ، وأكثر النفوس بربرية تشمئز . غير ان هدف هذا العنف كان في الواقع لغاية انسانية ، يستوحى من اعتقاد قوي حاد بأن اخراج الروح الشرير يعني خلاص الضحية من عذاب خالد .

خصص توماس باين جزءاً كبيراً من كتابه « عصر العقل » ، لنقد اشكال العنف والقتل الجماعي الذي بشر العهد القديم به . ولكن الردود التي وجهت اليه ، تدل على انه ، لمدة قرن ونصف قرن سَـلَـتْ ، كان رجال الدين واللاهوت يرون ان نقض المذابح التي أمر بها الله ، على أساس اخلاقي ، يشكل خطيئة كبرى . أعتبر العهد القديم بمثابة توصية بالقتل الجماعي ، قتل الرجال والنساء والأطفال ، وحرق مدن الأعداء ، وتحويلها الى رماد . ولكن رجال الدين والمؤمنين رأوا انه من الكفر والإلحاد انتقاد الاسرائيليين بسبب المذابح تلك ، طالما يصادق عليها الله .

يحدد هذا العنف غذاءه في الايمان بأنه ضروري وموقت ، وبأنه ينتهي في حياة جديدة . وبأن هذه الحياة تحمل بنشوتها ذاقه تجبراً له . المذاب أو الألم في العالم هو تطهير من الخطيئة ، لهذا « فهو خير للانسان .

يرى شامبير أن الجواب الذي أعطاه ، منذ آلاف السنين ، توكلافي - بال - أشارا ، أحد ملوك آشور ، عن الحروب التي قاستها آشور ، والفظائع التي كانت تتطوي عليها من تقطيع للأرجل والأيدي بالألوف ، الى دفن الأحياء بالألوف ، الى إزاة وإبادة جماعات بكاملها ، يعتبر اليوم وغداً عن العنف المعقائدي . كان جواب « أو بالأحرى ، تفسير هذا الملك : « ان الله آشور ، ربي ، أمرني بالير ، فعولت أرض سارائيت وأمونيت الى خراب . لقد عاقبتهم ولاحت عساكرهم كحيوانات برية ، فتحت مدنها وأخذت

آلهمهم معي . لقد أخذتهم أمري ، جردتهم من أملاكهم ، تركت مدنهم طعماً للنيران ، خرّبت ديارهم ودمرتها وحولتها الى أنقاض ، وفي قصورهم رفعت تقدمات الشكر للإله أشور ربي .

الظاهرة تلك ، ظاهرة العنف لازمت جميع الثورات التاريخية ، بما دعا أفلاطون الى القول بأن الاطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول أيضاً أن تنهش وأن تأكل الآخرين .

يخضع العنف المعاندي او الانقلابي لقوانينه الخاصة التي لا تأبه باحتجاج الضمير الإنساني المحض . ان ما يحاول تحقيقه من مجتمع او انسان جديد قد يفرض ثمناً كبيراً ، لما يتطلبه من ضحايا ودماء ، وقد لا تساوي الاهداف التي يخدمها التضحية حتى بدموع الأطفال الأبرياء ، كما حاول بعض المفكرين من دوستوفسكي الى كامو ان يملنوا . ولكن دياكتيك العنف الانقلابي يبرز خارج هذا الضمير . فهو مستقل عن إرادة الافراد ، ويفرض ذاته تبعاً لسنن نفسية اجتماعية لا تأبه بالنداء الانساني .

كتب تيليك بأن الدين « يفتح أعماق الحياة الروحية في الانسان ، هذه الاعماق التي يغطيها عادة غبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا ، فتجعلنا نماني المقدس » أي شيئاً لا يمكن لمسه ، يُثير الرهبة ويمثل المعنى اللانهائي ؛ هنا ينشأ مجد الدين ، ولكن ، الى جانب ذلك ، ينشأ عاره ايضاً ، لأنه يعمل طقوسه وقوانينه وعقائده الخ... حقائق نهائية ، وبضطهد أولئك الذين لا يخضعون لها . ينطبق هذا القول على كل ايدولوجية انقلابية .

العناصر التي تكوّن الموقف الانقلابي هي وحدة مترابطة لا يمكن الفصل بينها . انه موقف اخلاقي يحترم ما يراه خيراً ، ويزدري ما يراه شراً ، ولكنه موقف يمجز عن تفسير أحداث التاريخ بتجرد موضوعي وبدون روح تبشيرية . غروبسيير هو الرجل الذي استقال من القضاء لانه اعتبر ان الحكم بالاعدام جريمة أو شر لا يبرره شيء ، وهو الذي احتج بشدة ، كمضو في لجنة الامن العام ،

على تجارب كانوا يحورونها حول بندقية سريعة الطلقات ، لان سلاحاً من هذا النوع يتناقض مع المبادئ الانسانية ؛ لهذا فهو لم يُرسل اعداءه بشكل انتهازي ، او لسبب سياسي محض ، الى المقصلة . فقد آمن آنذاك بأن الاعدام ضروري لان أعداءه ليسوا بشراً ، ولا يتميزون بميزة الانسان الحقة . فهم ذوو نفوس صغيرة فاسدة ، يعيشون في الشر والخطيئة ، عبيداً لشهواتهم ومأجورين للأجانب . وليس إعدامهم بالتالي من النوع التقليدي الذي يُطبق على المجرمين العاديين . عبر أحد المسيحيين في القرن الثاني ، عن هذه النفسية عندما قال في وصف جماعته : « نحن البشر ، وهم الخنازير الكلاب » .

ان سان جوست ، الرجل الذي أعلن بأنه من الهجمل الاستكانة ووضع السلاح جانباً ، طالما أن هناك ، في مكان ما في العالم ، سيداً واحداً وعبداً واحداً ، هو الرجل الذي ساهم مساهمة اولى في ترسيخ الارهاب الثوري ، هذا الارهاب الذي تركّز على مبدأ الفضيلة .

يبتشر لوثر بالثورة العنيفة ضد الكنيسة باسم الحرية و ارادة الفرد ، ولكنه دعا الى غسل الأيدي بدماء الكرادلة والبابا . لقد بشر ودعا الى افناء وقتل جميع الفلاحين .

هدد سان سيمون نفسه بمعاملة أخصامه معاملة البقر . ذكر ستيفن روبرت ، وهو كاتب انكليزي ، في كتابه : « البيت الذي بناه هتلر » ، بأنه لم يرَ في المانيا شخصاً عادياً او أكثر توازناً من هيملر .

مرّ نيته ، أحد أنبياء العنف والارادة والسيادة بالنسبة للانسان ، بحصان يُسَاط ، فلف ذراعيه حول رقبتة شفقة عليه ، وصرخ ، والدمع يترقرق من عينيه : « انني لم أولد للحنود ، أو لأكون عدواً » .

لم يكن كارليل ، وهو نبي آخر من انبياء ارادة القوة ، يتحمل ايضاً رؤية حيوان يتألم .

تكشف هذه الامثلة بوضوح عن النفسية الانقلابية التي تكن وراء العنف .

إنها نفسية ديلية وإنسانية تمارس العنف ، لأنها مدفوعة بفكرة مصير جديد يحول إنسانية الإنسان . وجد برينتون أن قليلين مارسوا العنف في الثورة الفرنسية ، كي ينجوا ، كفوش ، بأنفسهم ، لأن الانقلابي الصحيح ليس من هذا النوع ، بل هو الذي يقتل الناس ، لأنه ، في الواقع ، يحبهم ، فيحاول أن يرضي وجدانه ويجد طمأنينة فكرية عن طريق العنف . يلجأ الفكر وقد أصابته الحيرة من الاعتماد على أدواته الأولى ، الانقناع والحجة ، الى أدوات السلطة التي تتطوي على قمالية أسرع فتكاً . لهذا ، تكشف النظم الاستبدادية التي يبرزها العنف الانقلابي ، عن جاذبية خاصة ، ليس فقط للمفكرين والفلاسفة كما يذكر جوفانل ، بل ، وعلى الأخص ، لذوي المواقف العقائدية الانقلابية . ان انجذاب المفكرين من ديدرو الى كونت نحو الاستبداد الروسي مثال على ذلك . وجد فولتير أنه من الجميل جداً أن تتمكن كاترين من ارسال خمسين ألف رجل الى بولونيا لترسيخ قواعد التسامح والحرية . لا يمثل الموقف ذاك طبعاً العنف الانقلابي - لم تكن كاترين انقلابية - ولكنه يدل على الجاذبية التي تتطوي عليها الوسائل الفعالة التي يمكن اعتمادها في تحقيق الأفكار الكبيرة أو الجديدة . كتب بارنشتاين ، في معرض كلامه عن دكتاتورية البروليتاريا ، بأنها ستكون من الخطباء والمفكرين ، وأن ذلك يشير حذرهم وخوفهم كثيراً ، لأن دكتاتورية الخطباء والمفكرين هي دكتاتورية أفكار نظرية ، تحاول تحويل الواقع عن طريق العنف والقوة . يريد الانقلابي أن يخلق دنياه الجديدة بسرعة ، ولكن التحولات الكبيرة التي يريد اجراءها تحتاج الى عمل طويل والى أثر الوقت والتاريخ ، وهذا أمر غريب عن مزاجه . لهذا ، فإنه يعتمد على العنف الفكري الروحي ، وما العنف المادي سوى تعبير ونتيجة له .

كتب برودون مرة مقالاً بهذا الخصوص ، اختتمه بقوله : « عندئذ ، نعرف ما هي الثورة التي يثيرها محامون وقناون وأدباء وشعراء . كان نيترو فنناً درامتيكياً وخيالياً ، رجلاً يحب المثل العليا بحماسة ويعبد القديم ،

شاعراً ، خطيباً ، فارساً ، مفكراً ، دون خوان ، نبيلاً ، ذا فكاكة نادرة ، ذا خيال يشمر مع الغير ، يفيض بحب الحياة وحب الملمات . كان نيرو لهذه الأسباب نيرو .

قد يكون ما ذكرناه صحيحاً في حالات فردية ، وإلى حد ما ، ولكنه ، في الواقع ، مفهوم عاجز عن تفسير العنف ، وخصوصاً في أشد أشكاله . فذوو الأفكار يصعبون دعاء عنف وجماعة تتميز بالصفات والخصائص الأخلاقية النفسية التي تستطيع أن تمارس العنف عندما ترتبط أفكارهم بإيديولوجية جديدة أو مفهوم جديد في الإنسان . من هذا النوع ، كانت أفكار فولتير وديدرو ، ركونت ؟ من هذا النوع كانت ، على الأخص ، أفكار الذين تكلم عنهم بارنشتاين . تعجز الأفكار المجردة عن توليد العنف الذي تكلم عنه ، أو المخاطر التي أنذر بها جوفانل وبارنشتاين وبرودون .

إن 'رسل العنف الانقلابي هم عادة من المتفائلين بالمستقبل ، المتفائلين بالإنسان ، أو بالتاريخ أو بالله ، وبإمكان تجديد الإنسان ، أو إيجاد حل نهائي للوضع الإنساني عن طريق الإنسان أو التاريخ أو الله . فالعثرات التي تحول دون مثال هؤلاء ودون تحقيقه تُثير نقمة حاستهم الدقيقة العميقة ، فيحاولون إرغام التاريخ والناس على قبول المثال أو الحل الجديد . فمن الانقلاب المسيحي إلى الانقلاب الشيوعي ، نرى أن الانقلابيين الذين هدروا الدماء أكثر من غيرهم ، كانوا بالضبط أولئك الذين يتشوقون إلى جعل الناس يتمتعون بالعصر الذهبي الذي حلموا به ، وكانوا ينطوون على عطف عميق على آلام وبؤس الناس . فكلما كان شوقهم كبيراً لتحقيق سعادة إنسانية شاملة ، زاد تصلبهم وعنادهم ، وقل صبرهم واعتدالهم مع الغير .

كان العنف يسير دائماً جنباً إلى جنب مع التمرد الانقلابي . التمرد الأول الذي حققه قايين رافق أيضاً الجريمة الأولى ؛ كما أن تاريخ الانقلابات الإيديولوجية كما نعرفها ليس في العصر الحديث فقط ، بل في جميع أحوال

التاريخ ، يجعلنا ، حسب نمير كامو ، أقرب الى قايين منه الى برومسيوس .
عندما نقرأ عما يسببه هذا العنف من مذابح وتدمير ، يحاول البعض ان ينحي
باللوم على قادة ذري صفاقة ، مجردين - من المشاعر الانسانية ، أو مرضى في
نفوسهم وعقولهم . ولكن الواقع أكثر تعقيداً من ذلك ، فتلك المظاهر هي
نتيجة وحدة شعورية عميقة تتخذ طابعاً دينياً .

كتب سوريل مرة بأن العنف والتشاؤم يكونان خدنين سعيدين . قد
يكون التشاؤم سبباً من أسباب العنف ، ولكن ، بما لا ريب فيه ، أن
تفسير العنف بالتشاؤم خطأ ، لأن الواقع لا يتفق مع هذا المفهوم . فمن
الممكن التدليل على عكس ذلك تماماً ، أي على أن التشاؤم قد يقود الى افعال
العنف . فالوقوف التشاؤمي في الحياة يعني ان لا فائدة هناك من المحاولات التي
تجري في تجديد الانسان او المجتمع . انه موقف يعتبر انه من العبث اجراء
هكذا محاولات ولهذا ، فقد يُقَط من حبابه المذاهب التي تكن وراءها ،
ويولد بالتالي ، في الناس او في المؤمنين به ، شيئاً من اللامبالاة بتحويل وضع
الانسان . بإمكاننا من ناحية نظرية عامة ان نقسم العنف الى نوعين : العنف
الذي ينبع من مفهوم متشائم في الطبيعة الانسانية ، والعنف الذي ينبع من
مفهوم متفائل . فالأول يعلن أن الانسان ضعيف وفاسد ، لذا ، كان العنف
ضرورياً كأسلوب مستمر في حفظ النظام بين المخلوقات البائسة ، وتدريبها على
السلوك بشكل يتجاوز طبيعتها . أما الثاني فيعلن أن الطبيعة الانسانية خيرة
صالحة وقابلة للتكامل المستمر ، ولهذا فهو ، عندما يلجأ الى العنف ، يفعل
ذلك اعتقاداً منه بأن العنف يُسرّع بخطى الانسان او سيره نحو التقدم والكمال
والانسجام الانساني . ولكن العنف الانتقالي الذي نمنه هنا لا يقع تماماً في
أحد هذين المفهومين ؛ فكلالهما يقود اليه عندما يرتبط بايديولوجية انقلابية .
ولكن من الصعب في الواقع تصور حركة انقلابية متكاملة تعبر عن عنف ينبع
من مفهوم متشائم محض . فهنا كانت الحركة الانتقالية متشائمة في طبيعة الانسان
كما نجد في المسيحية وأشكالها المختلفة ، فالتنا نجد أنها تتطلع الى نهاية ما ، وإن

كانت في عالم آخر ، حيث يمكن للإنسان ان يأمل فيها خيراً وسعادة .

ينبع العنف الانقلابي من تعصب عقائدي ، او حسب تعبير جول لانيو ، من عبودية كلمات . فهو ان هدم الحرية فلأنه يمتد بجذوره الى عبودية . ان ما حاوله مارسال ، من فصل بين الايمان والتعصب ، واعطاء كل منهما طبيعة خاصة ، قد يكون صحيحاً ونبيلاً من ناحية فلسفية او انسانية ، ولكنه لا ينطبق على واقع التجربة الانقلابية التي تدلّ على ان الاثنين يتكاملان ويترابطان . فالتعصب ظاهرة تعيّن درجة من درجات الايمان . فيقدر ما يزداد الايمان يزداد ميلاً الى توليد التعصب .

عبّر روبسبير عن موقف جميع الانقلابيين الذين جاءوا من بعده ومن قبله ، عندما كان يقدم لكل ما يكتبه أو يقوله بالعبارة الصريحة التي تؤكد : « بما أن هناك اخلاقية واحدة او ضميراً انسانياً واحداً ، فهو على ثقة بأن رأيه هو رأي الجمعية » . فليمان المواطنين او اعضاء الجمعية بالمبادئ ذاتها يجعل من المستحيل الاعترافوا بالمبادئ المخالدة التي يعبّر عنها . الحجة التي كان يقدمها الارهاب الفرنسي لانقلابي في اضطهاد الصحافة مثلاً كانت القول بأن أي طلب لحرية الصحافة اثناء ظفر الثورة هو غير ثوري او ضد الثورة . فهو يعني حرية في محاربة الثورة ، اذ ان دعم الثورة لا يحتاج الى اذن خاص ، ومحاربة الثورة لا يمكن ان تُعطى أية حرية .

عبّر لينين، من ناحية اخرى، تمثل العنف الانقلابي بشكل عام، عن هذا التعصب الذي يولده الايمان الكلي بالايديولوجية الانقلابية ، عندما أجاب بعض معاونيه الذين أخذوا يتذمرون من التضحيات الكبرى بالدم والارواح ، التي نتجت عن الحرب الأهلية : « ليس للأمر أية أهمية أبداً ، إن مات ثلاثة أرباع الانسانية . ما يحنا هو ان يصبح الربع الباقي شيوعياً » .

فسر الكثيرون من امثال لوبيون وباجهو وماكدوجل العنف ، برجوع الانسان الى ما أسموه بالمبدائية ، التي تنفجر فيه عندما يمرّ بأوضاع تحرره من

قبضة العادات والتقاليد ، فتنتقل من عقالها غرائز ومشاعر كانت العادات والتقاليد تكبتها وتضغط عليها . ولكن ، من ناحية أخرى ، نرى فرويد ومدرسته يفسران مظاهر الانحراف أو العنف الفردي الاجتماعي بالصكبت الاجتماعي لأنه كبت مصطنع ، يدفع الفرد الى تفجير تأثيرته بسلوك منحرف ، بسبب الضغط الاجتماعي عليه . قد يكون ذلك صحيحاً الى حد ما وفي قضايا فردية ، ولكنه تفسير عاجز ، دون شك ، عن ترجمة أهم أشكال العنف في التاريخ ، الاشكال المعنوية التي تنبع من التعصب لايديولوجية انقلابية جديدة تسود مشاعر الفرد ، أفكاره وكيانه . اننا ، في الواقع ، نستطيع القول ، بشكل أقرب بكثير الى الحقيقة ، بأن تحرر الفرد من العادات والتقاليد القوية ، يعني تحرره من العنف او الوان العنف الجماعي على الأقل . فالعنف يشكل الواقع الأول في وضع الانسان ، والمراحل التي يتحرر فيها الفرد والمجتمع منه هي مراحل قصيرة متقطعة . فهي ما يسميه البعض بأدوار الانعطاف الحضاري . ولكن يرى البعض الآخر فيها الادوار الحضارية الحقيقية . ففي الادوار التي يخضع فيها الفرد لتقاليد قوية او ايمان عميق يتمسك الانسان به وبمخبريته ، هي الادوار التي تشاهد العنف والقتل الجماعي في تأكيد تلك الحرفية . ففي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مثلاً ، نرى أن الدم قد خضب اوروبا ، والعنف زرع الدمار في أرجائها ، بسبب التمسك بالمذهب والتعصب له

لا يزال تحديد أفلاطون للفرد الديمقراطي تحديداً كلاسيكياً لانسان هذه الأدوار ، التي يتحرر فيها الفرد من التقليد ومن المواقف المذهبية ، فلا يركز سلوكه في أية ايديولوجية منسقة يعتمد عليها في استيعاء مقاييس حية في الحياة . انه ، في تحديد أفلاطون ، فرد لا يميز بين ملذات قاضلة وملذات باطلة ، لا يرى وجوب التبشير بالأولى وضبط الثانية ، لأن جميع الملذات واحدة لا فرق بينها . فهو انسان لا يعرف أي نظام او ضرورة في الحياة ، بل يعاني الحياة كما هي . هذا التحديد الأفلاطوني للانسان الديمقراطي ، وهو في عرفه انسان

منحل يجب تجاوزه ، هو ، في الواقع ، الانسان الذي يتحرر من المواقف العقائدية الكبرى التي لا يدل الايمان فيها على ذاته بما يعتمد عليه من براهين . يصبح ذلك ممكناً في الأدوار التي خسر فيها الايمان حيويته الدافقة ، الحيوية التي يدل عليها بتعصب شديد يجعل الفرد يعطيه كل شعور وفكر من مشاعره وافكاره ، فيعتبر ان اي عمل او فكر خارج هذا الايمان يدل على منتهى الخُبث ، ويحاول معالجته بتطبيق أشد أنواع القسوة والعنف ضد من يمرؤ على هكذا عمل . لهذا ، يمكن القول بأن هناك مَيزَتَيْنِ أساسيتين تميزان أدوار الانحلال الحضاري ؛ أولاً ، لا يريد الناس شيئاً بمحبة كبيرة ، يرون بواسطتها أن الأمر يستأهل في تحقيقه توليد البؤس والشقاء للغير ؛ ثم لا يتمسك الناس ، ثانياً ، بأي مذهب الى درجة من الايمان تجعلهم مستعدين لتحويل العالم الى دمار في سبيل الوصول الى الحقيقة .

تبرز امامنا هنا معضلة من أعقد قضايا الوضع الانساني ؛ فالانسان يحتاج الى مواقف ايدولوجية بنية تفسير وجوده واعطائه معنى ، والمواقف الايدولوجية تستطيع ان تفعل ذلك عندما تود مشاعره وافكاره سيادة تامة ، ولكنها عندما تحقق السيادة تلك ، تولد العنف وتعود الى الارهاب . قد يكون الحل الذي قدمه مارسال بين الايمان والتعصب ممكناً بالنسبة لبعض المفكرين والفلاسفة ، ولكنه يستحيل على الفرد العادي .

ففي الأدوار الانتقالية ، عندما يجد الانسان نفسه مضطراً ان يخلق العلاقات الانسانية المعنوية من جديد ، يظهر العنف ويؤكد ذاته . فعندما يزول التقليد الاجتماعي ، وعندما يأخذ كل شكل من الأشكال الاجتماعية صفة الارتجال ، فان الطريق تصبح مبهمة للاعتقاد بأنه من الممكن ، ومن الواجب ، اشادة العلاقات الانسانية في فلسفة حياة جديدة ، لا تتردد في فرض ارادتها الواحدة أمام اي شكل من اشكال العنف والارهاب . فإن نحن اردنا أن نفهم او ان نكشف عن معنى عنف دور انقلابي ما ، يجب ان نرى لماذا يعتمد هذا الدور على العنف ، وفيما اذا كان العنف يقود الى مجتمع انساني أم لا . اننا

يجب أن نرجع العنف دائماً الى وضع تاريخي معين ، نقيسه بمنطلق هذا الوضع ، نربطه بالديناميك المعائدي الذي يولده ، وبالكل التاريخي الذي يوجد فيه ، بدلاً من أن نحكم عليه تبعاً لأخلاقية محضة أو فكرة ليبرالية مجردة عن الانسان . ان الحكم على الأعمال السياسية يجب ألا يتم تبعاً للمعنى الذي يراه الضمير الأخلاقي المحض فيها ، بل تبعاً للمعنى الذي تتخذه في مجرى التاريخ ، أو في المرحلة الديالكتيكية التي تحدث فيها .

في هذا الشأن ، يكتب مارلو بونتي ، بعد أن يذكر ان الانقلابات الحديثة لم تخترع العنف ، وان العنف ذو جذور عريقة يرتكز عليها تاريخ الانسان ذاته ، ان القضية الاساسية ليست ان نقبل العنف أو أن نرفضه ، بل أن نعلم إن كان يقود الى انسانية جديدة أم لا .

الضمير المحض غير موجود ، لذلك لا نستطيع ان نتممه بالحكم على العنف ، أو ان نقيس مشكلة العنف بالنسبة اليه . فالعنف ظاهرة تأخذ مكانها في وجدان تاريخي معين ينضوي في التاريخ ، أي في وضع معين لا يمكن ان نفصله عنه . يرى العنف الانقلابي دائماً أنه من الضروري التضحية بالافراد الذين ، تبعاً لمنطلق مرحلة معينة ، أو بالآخرى للوجدان الذي يعبر عنها ، يشكلون خطراً ، لان نجاة الآخرين الذين يشكلون أمل الانسانية تفره ذلك . لا ينطوي التاريخ على « عدالة » أو حرية موضوعية مستقلة تنشأ في مفهوم أو فلسفة لا تمت بصلة الى الصراع الاجتماعي ، أو الاشكال التاريخية الثقافية المختلفة ، ويمكن الرجوع اليها كقياس وحيد لعمل الانسان . على العدالة أو الحرية أن تقاس دائماً بالرجوع الى القوى الاجتماعية التي تمنحها ، والى اشكال الصراع السياسي المعائدي التي تعبر عنها . ولكن ان كان التاريخ صراعاً ، وان كان الصراع يتخذ اشكالاً متعددة تحددها قوى اجتماعية مختلفة ، فليس هناك اذن إمكان لتحقيق وحدة الناس ، بالتوجه لارادتهم ، كما كان يقول كنت ، أي الى اخلاقية عامة تكن فوق المتناقضات التاريخية .

فالعنف الانقلابي محتوم اذن بنسبية الوجدان الاخلاقي الذي يميز الوضع الانساني . نجد هنا السبب للظاهرة الثورية التي قد تبدو غريبة لأول وهلة ، ألا وهي إلغاء الحريات من قبل أفراد كانوا يدافعون عنها دفاعاً مستميتاً ، قبل الوصول الى الحكم . لم يكن روبسيير الانقلابي الوحيد الذي تحول من محام عنيد يدافع عن الحريات في ظل النظام القديم ، الى عدو لها وخشم ، عندما تسلم زمام السلطة . لا يرجع هذا التغير الى سوء أو شر ينطوي هؤلاء الانقلابيون عليه ، أو الى إفساد السلطة لهم ، بل الى منطق الابدولوجية الانقلابية التي ينشأون منها ، الى منطقها كمنطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعتها . أكد سان جوست ، في أحد خطبه ، بأن الجمهورية لن تستمر أبداً ، طالما أن هناك عدواً واحداً باقياً على قيد الحياة ، وبأن السيف يجب أن يُسلط ، ليس على الاخصام فقط ، بل على اللامبالين أيضاً .

اما روبسيير فكان يؤكد بأن ليس هناك من مواطنين في الجمهورية سوى الجمهوريين ، اما الآخرون فهم أجناب وأعداء ؛ أو يجب ان نخنق أعداء الجمهورية في الداخل والخارج ، أو أن نموت معها . ان المبدأ الاول من سياستنا ، في وضع كهذا ، هو الذي يقول بأن الشعب ينتقاد بالعقل ، اما الأعداء فبالإرهاب .

تكلم مابلي باسم هذا المنطق أيضاً عندما وجد ان قصد كل تشريع يجب ان يكون الاخلاق ، كما أن واجب الحكومة الاعلى هو استخدام ما أسماه بالعنف المقدس ، لاجل تحريرنا من سيطرة مشاعرنا وغرائزنا .

التاريخ لا يصنع ذاته بطريقة عفوية تلقائية ، بل يتحدد في الوقت ذاته بإرادة الانسان ، ولهذا ، كان العنف ظاهرة ملازمة له . ان الحرية المحضة مجرد من المبررات ، واعطاء كل فرد الحرية التامة يلغي التاريخ ذاته ، وامكان الثورة والتاريخ . كان هناك دائماً ، لذلك ، حركات محدودة ، تقودها أقلية ضئيلة ، تتكلم باسم المدة الكبير ، وباسم المجتمع ، وبذلك تسمي الثورة عنفاً وارهاباً .

العنف ليس فقط نتيجة وحدة تنشأ في ايدولوجية ، بل هو عامل في تقوية الايدولوجية ذاتها . يذكر رنان بأننا لم نسمع أبداً ، منذ بدء العالم ، عن أمة نشأت في الرحمة . يذكر هوفر أن الشيء ذاته ينطبق على كل كنيسة أو حركة ثورية . فالحقد والبغضاء اللذان ينبثقان من الاثانية هما شيان لا أثر لهما أو أهمية ، عندما نقرنها بالحقد والبغضاء اللذين يشبعان من روح التضحية واعطاء الذات لحقيقة تكن خارجها .

قد يكون باسكال على خطأ ، عندما كتب بأن الانسان يكره الانسان بشكل طبيعي ، وان المحبة والرحمة ما صورة مزيفة ، لانها ، في الواقع ، حقد وبغضاء ؛ ولكن لا شك أن الحقد يستطيع أن يعطي معنى وقصداً لحياة ترسخ في موقف ايدولوجي . كان لوثر يقول : « عندما يصبح قلبي بارداً ، فلا أتمكن من الصلاة كما يجب ، أثير نفسي وألهبها بقصور ومروق وفساد أعدائي ، بتصور البابا والمتآمرين معه ، كي يفتح قلبي للاشمزاز والحقد ، فأستطيع ، آنذاك ، القول ، بجمرة وحدة ، ليكن اسمك مقدساً ، ولتكن مملكتك ، ولتكن مشيتك ! » . نستطيع ، من هنا ، أن نفهم ما يعنيه ماريتان عندما يكتب : « ان عبارة الحرية الدينية تتناقض مع ذاتها ، وان الاستقلال الفكري في قضايا الايمان والاخلاق هو شكل من أشكال المروق المتمجرف » .

لا نستطيع الحركة الانقلابية الحياة دون حقد تركزه على بعض الاعداء ، والحقد يولد الكراهية والعنف ؛ يستحيل ، اذن ، ظهور حركة انقلابية بدون عنف . فمن المسيحية الى روسو ، الى ماركس ، الى هتلر أو لينين ، نرى أن الحقد يسود الفكر الانقلابي . تولد الايدولوجية الانقلابية حقدًا على الذين ينكرونها ، ولتحتاج الى الحقد غذاء لها . انه حقد يشتبط عند التفكير بالألم الذي يمكن اخضاع الاعداء له . اتنا نجد صورة واضحة عن ذلك في قول تارتوليان الذي ينسب الناس بأن مشهد الاباطرة الرومان ، وهم يتعذبون في نار جهنم ، سيكون من أهم مصادر السعادة للمؤمنين . فالحقد من أهم وسائل

الايديولوجية الانقلابية في تأكيد ذاتها والمحافظة على ديناميكها الثوري ، وهو من أهم العوامل ، ان لم يكن أهمها ، في تحقيق وحدة اتباعها الثورية . فهو يفصل الفرد عن ذاته نفسها ، ويقذف به الى الخارج ، حيث يستطيع أن يبتز عن ايمانه ؛ انه يحمره من منافعه ، ويجعله يركز حياته على موضوع بقضائه وحققه . لهذا ، يتحول الفرد ، بواسطة الحقد ، الى شوق ملح للاندماج بالذين يشاركونه شعورهم في حركة انقلابية ثائرة ومسعورة العاطفة . يقول هايند في وصف هذه الظاهرة : « ان ما تمجز عنه المحبة المسيحية يتحقق عن طريق الحقد » . كان دي ساد أكثر صراحة في الاعلان عن تلك الخاصة التي استوفقت انتباهه ، خصوصاً في الاديان « فكتب بأن فكرة الله هي فكرة ألوهية مجرمة تسلب بالانسانية وتنكرها ، وبأن تاريخ الاديان يدل على أن الاجرام يشكل خاصة أساسية من خواص الله » .

يعجز التاريخ عن تعيين حركة انقلابية واحدة استطاعت ان تؤكد ذاتها بدون عنف . تكلم لاوريت ، وهو مؤرخ يؤمن بمسيحيته ، باسم كثيرين من المؤرخين المسيحيين ، عندما اعترف بأنه ، على الرغم من التناقض بين روح المسيحية وبين القوة الملحة ، وعلى الرغم من صعوبة الاعتراف بالأمر ، فإنه لمن الواقع الصريح في التاريخ أن يكون استخدام القوة هو الذي جعل بإمكان المسيحية ان تعيش . فالعنف هو الذي جعل من المسيحية ديناً عالمياً ، والتبشير بها سار جنباً الى جنب مع العنف والقوة . ذكر مالانشتون ، أهم مساعد للوثر ، في كلامه عن ظهور ونجاح البروتستانتية ، أنه ، لولا الاعتماد على السلطة المدنية وتدخلها ، لكانت مبادوهم تحولت الى قوانين افلاطونية .

ان ظاهرة العنف في التاريخ ، وليس في الايديولوجية الانقلابية فقط ، جعلت ستوبز وكثيرين غيره ، يرون ان الحرية السياسية ليست طبيعية ، وان العنف والاستبداد وارادة القوة أمر طبيعي . ان العنف الانقلابي ذاك لا يؤكد ذاته ، لانه بعيد عن كل معنى أخلاقي ، كما حاول الكثيرون تفسيره ، بل على العكس ، فهو ما هو عليه ، لانه تعبير عن اخلاقية جديدة تحاول ان تقرض

صورتها على الناس . كان قصد لتكوين تحقيق سعادة جميع الأمير كسين ، ولكن أعماله هدمت حياة الكثيرين منهم ، وجعلت حرية الآخرين اقصوصة قانونية . ان احدى مشاكل الانقلاب الاخرى ، التي تدل على ذاتها في الايديولوجية الليبرالية بشكل خاص ، هي المشكلة التي تبرز في تناقض العدالة الثورية مع الحرية . فهي مشكلة العنف الإرهابي الذي يبشر بقصدين لا يلتقيان: نموذج حياتي جديد ، والحرية .

يقول توينبي: كان الاعتدال سهلاً في الغرب في دور زالت حرارته الدينية، وخسرت فيه المسيحية قبضتها على قلوب وعقول الناس ، التي لم تكن قد وجدت بعد بديلاً عن المسيحية تركّز عليه ولاءها وحماستها المكيوتة . ولكنها الآن ، وقد وجدت آلهة جديدة في النازية والشيوعية والفاشية ، زال الاعتدال من تصرفاتها . من هنا نستدلّ على خاصة عامة عن علاقة العنف بالأيديولوجية الانقلابية ، نمكنا من القول بأن العنف المحدود هو برهان على انقلابية محدودة في الأيديولوجية . كانت الفاشية الإيطالية مثلاً محدودة في انقلابيتها ، وبالتالي كان العنف الذي اعتمدته عنفاً محدوداً . فالأحكام ضد السياسيين كانت ، نسبياً ، خفيفة جداً . فمن عام ١٩٣٦ الى عام ١٩٣٧ مثلاً، أي طيلة ست سنوات ، وكانت سنوات نشطة بشكل خاص ، نرى أن المحاكم الخاصة ضد المجرمين السياسيين قد أصدرت سبعة أحكام بالاعدام فقط ، ومائتين وسبعة وخمسين حكماً بعشر سنوات سجن وما فوق ، والفا وثلثماية وستين حكماً بالسجن لمدة تقلّ عن العشر سنوات . أما النفي فقد أصاب عدداً أكبر بكثير . ولكن تلك المحاكم أوقفت اثني عشر ألفاً ثم برأتهم ، لأنها وجدت أنهم غير مذنبين . يستحيل حدوث هكذا عمل في الإرهاب المسيحي أو النازي أو الشيوعي ، مما يفسر لنا ما يعنيه جوبلز ، عندما يكتب في مذكراته ، عن الفرق بين الفاشية والنازية، بقوله بأن « الأولى لا تشبه الثانية في شيء . فبينما تفوص الاشتراكية القومية عميقاً الى الجذور ، تظل الفاشية عائمة في خضمّ خارجي سطحي فقط » ، أو ان الدوتشي ليس انقلابياً كالزعيم

أو ستالين . فارتباطه الكبير بشعبه الإيطالي يُفقدُه الخصائص العامة التي تميز
الانقلاب على صعيد عالمي .

لا يكون هذا العنف الانقلابي مقصوداً ، بل يأتي ، عادة ، نتيجة
لديالكتيك الايديولوجية في تحقيقها الثوري . كتب بارنز بعد الاهتمام بدراسة
تلك الظاهرة بأن ليس هناك في الحركات الثورية التي كانت يصفها من انقلابي
واحد رغب في العنف .

صمّم هاملت ، وقد تثبته وجدانه الى هذا التوربين أخلاقيتنا النظرية
وأخلاقيتنا العملية ، أن يعمل عندما يستطيع فقط ان يعمل أعماله تتوافق
تماماً مع مقاصده ونواياه . ولكنه يأس من العمل ، أي عمل ، نتيجة ذلك
وعندما يصمم نهائياً أن يعمل كانت أعماله تبدو بعيدة عن المعنى الأخلاقي .
يظهر هذا التناقض جلياً في العمل السياسي الثوري على الأخص . لمقياس
النجاح في هكذا عمل هو درجة بلورة مشاعر وأفكار وولاء الآخرين في
الايديولوجية الجديدة ، وحفظ سيادة مستمرة عليهم . ولكن مقياس العمل
الأخلاقي هو الدرجة التي يمكن معاملة الآخرين بواسطتها . ليس كوسائل بل
كغاية . يظهر ان طبيعة العمل او السلوك ، من ناحية عامة ، تستلني او تلغي
هذا المعنى الأخلاقي فيه ، بسبب الظروف والأوضاع التي تحيط به من الخارج .
يظهر ايضاً ان من يريد أن يعمل ، او يسلك أخلاقياً تبعاً لهذا المعنى ، يضطر
الى الانعزال عن المجتمع ، كما فعل المسيحيون الأولون ، او ان يتبع نصيحة
هاملت لأوفيليا بأن تتخرد في سلك رهبنة . اما سبب التناقض فيرجع الى
تعقد غير محدود في المظاهر الاجتماعية السياسية ، والى قصور الفكر الانساني
الذي يعجز عن سيادة نتائج العمل الانساني او الانباء بها . فما ان يتم العمل ،
حتى يُصبح قوة مستقلة تخلق انتغيرات ، وتثير أعمالاً أخرى تتشابهك مع
غيرها . لذلك ، قال چوق لاكيرمن ، مرة : « ان من يعمل يكون دوماً
ظالماً . فليس من أحد يمدل الا الانسان الذي يتأمل فقط » .

لا يتحقق الانقلاب آلياً بفرض مبادئه ، عن طريق نخبة انقلابية تعبّر عن

معانيه ، إذ عليه ان يواجه ، الى جانب صعوبات وعثرات التشقيف الايديولوجي للشعب ، الصعوبات والعثرات التي يضعها الجانب الحاسر ، الذي لا يرضخ أبداً لنطق الحركة الانتقالية ، لأنه يعمز عن ملاحظة هذا المنطق ، ويحاول ، ما استطاع ، ان يعرقل سيرها ويمزق عملها . لذلك ، نجد الحركة الانتقالية ذاتها مضطرة لأن تنتقي بين إزالة بضعة آلاف او عشرات ومئات الألوف ، وبين فشلها في ترسيخ برامجها التي تقود الى مجتمع جديد . انها مشكلة العلاقة بين الغاية والوسيلة ، مشكلة الغاية التي تبرر الوسيلة . فاستخدام العنف يصبح واجباً مقدساً ، وان كان مؤلماً وكريهاً ، يفرضه الى حد ما موقف الجانب الحاسر الذي ينكر الفشل ويأبى ان يعترف به .

ان إزالة الطبقات والفئات الحاسرة تكون سبباً واحداً فقط من بين الأسباب التي تؤدي الى الارهاب الانتقالي . فالأزمة الحادة التي يمر بها كل انقلاب كبير ، وهي أزمة تجعل وحدة القصد والحركة والاتجاه الشرط الاساسي في انتصار الانقلاب ، تبرر العنف وتبرر لإزالة كل معارضة ايديولوجية . التشقيف الثوري وحده غير كافٍ . فهو بحاجة الى العنف يحميه ، يرسخه ، ويفتح الطريق امامه ، او كما أشار چوبلز : « يجب ان يكون هناك دائماً سيف حاد مسلطاً وراء الدعاية ، إن ارادت الدعاية ان تكون فعالة » .

الأزمة تلك هي أولاً أزمة بناء الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد ، وليس أزمة الصراع مع الأعداء أو أزمة الحرب ، كما حاول البعض ان يفسرها ، فيرجع العنف اليها ؛ لا شك ان العنف الارهابي يتطور ، ويزيد حدة مع الوقت ، وفي مجرى تحقيق الانقلاب ، ولا شك ايضاً ان الاعداء في الخارج والداخل يزدون كثيراً من شعول العنف وامتداده وعمقه ؛ فثورات الارستقراطية المتتابة ضد الشعب وضد الثورة ، في فرنسا وروسيا مثلاً ، كانت مسؤولة عن الارهاب فيها ؛ فالرجميون وجيوشهم « البيضاء » حاولت خنق الشعب والثورة في روسيا ، وحملت الدول الغربية على التدخل ، وجيوش الملوك احاطت بفرنسا ، كما ان الفتن والثورات المحلية الفدرالية ضد

الثورة عنت البلاد . بيد أن كل ذلك لا يفسر العنف في حقيقته الاساسية النهائية ، وبالرغم من أهميتها الكبرى ، فهي أسباب تأتي في المرتبة الثانية ، لان العنف يرجع اولاً الى حقيقة الابدولوجية الانقلابية وعناصر وخصائص تركيبها المختلفة . فلولاً هذا التركيب لما استطاعت الابدولوجية أن تثير قوى الرجعية ضدها ، ولما استطاعت ان تقاومها ، او ان تحشد القوى اللازمة الضرورية للكفاح ضدها .

يمتدّ فارارو عن موقف كثيرين من المفكرين ، عندما يحاول ان يعيد العنف اليعقوبي الى الخوف ، فيفسره بخوف اليعقوبيين على مراكزهم وحياتهم . قاد الخوف الى أعمال عنف ، قادت بدورها الى خوف أكبر ، والخوف الاكبر قاد ايضاً الى عنف أكبر ، وهكذا دواليك .

لم يستطع فارارو ، على ما يظهر ، في نقضه لأعمال العنف ، وفي حقده على الثورة والثائرين ، في تمسكه بما يسميه مبدأ الشرعية ، ان يرى في هؤلاء الانقلابيين سوى انتهازيين . فهم ، في رأيه ، كانوا بحاجة الى الايمان ببادئهم ، بسبب الخوف الذي أثاروه حولهم ، وأثير فيهم . ولكن ، ما الذي حدا بهم في ابتداء الأمر ان يثيروا العنف او ان يمارسوه ؟ ما الذي فعله اليعقوبيون حتى سيطر عليهم الخوف تلك السيطرة ؟ وان كانوا يحذرون هذا الخوف ويضطربون منه ، فلماذا المجرفوا في طريقه ؟ ما الذي دفعهم الى الأعمال التي أدت الى ظهوره في بادئ الامر ؟ ليس باستطاعتنا ان نحدد لتلك الاسئلة جواباً في المنطق الذي أبرزه فارارو وغيره . لقد آمن هؤلاء الانقلابيون بدين جديد ، وكانوا دعاة دين جديد فمارسوا ، لذلك ، العنف ولم يترددوا أمامه . انه لمن المستحيل على « انتهازى » او رجل خائف ان يحمل أعباء ومسؤوليات المهدي اليعقوبي او العنف الشيوعي ؛ ويستحيل على قادة انتهازيين خائفين ان يوحوا لاتباعهم وجيوشهم بروح يضمن لهم الغلبة على اوروبا مجتمعة ، ونصف فرنسا منها ، وهم حفاة جائئون لا عزاء لهم سوى ايمانهم بقادتهم وبتشديد عالم جديد . يمتدّ قول كاريه ، الانقلابي اليعقوبي ، بأنهم

« يفضلون تحويل فرنسا الى مقبرة ، على ان يرفضوا حكمها تبعاً لما يرونه
اصلح لها » ، عن المعنى الذي ينطوي عليه العنف الانتقالي . ان التفسير
الانقلابية الدينية التي ميزتهم هي التي صنعتهم ، وصنعت عهدهم ، وكنت وراء
كل اعمالهم . يرى فارارو وهوفر وغيرهما من الذين يتبعون المنطق ذاته ، ان
اليقويين لم يهرقوا الدماء لانهم آمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ،
ولكنهم حاولوا ان يؤمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ،
لان خوفهم جعلهم يهرقون دماء كثيرة . ومرة ثانية ، ما الذي أثار
خوفهم من تلك الإثارة ؟ . ألا يعني ذلك أن موقفهم الأول ينطوي
على شيء أثار حفيظة قسم من فرنسا وأوروبا عليهم ؟ . انتا ، على العكس
تماماً ، نستطيع أن نؤكد بأن هؤلاء الانقلابيين - وذلك ينطبق على جميع
الانقلابيين - مارسوا العنف الانتقالي ، لأنهم لم يعرفوا الخوف ، ولأن الخوف ،
الذي يتكلم عنه أمثال فارارو ، لم يساورهم . تدل حياة الانقلابيين الكبار
دائماً على ذلك . يتمكن الانقلابيون من الوصول الى الحكم بالرغم من قوى
هائلة ، تفوقهم بعشرات المرات عدة وعدداً ، لأنهم - وهذا واقعهم جميعاً -
كانوا ينطلقون من ايدولوجية انقلابية .

ان أي شعور بأن هناك نقصاً أو ضعفاً أو زيفاً في المذهب الجديد يُضعف
الايان به والاعتماد عليه ، ويخمد بالتالي نشاط وحيوية واندفاع أتباعه
واستعدادهم للتضحية بوقتهم وسعادتهم وراحتهم . لم يكن ميل الحركة
الانقلابية الى الامتداد ركضاً وراء دليل يبرهن على أن المذهب الجديد هو ،
كما يملز هوفر ، الحقيقة كل الحقيقة ، بل نتيجة الايمان بأن المذهب الجديد هو
الحقيقة كل الحقيقة .

إنه لمن الغريب حقاً أن يرى بعض المفكرين أن الحركات الانقلابية الحديثة
هي من صنع قادة لا يطمحون لشيء سوى السلطة ، ولا يريدون شيئاً يتجاوز
السلطة ، وأن كل برنامج اجتماعي أو سياسي يلجأون إليه هو لأجل تدعيم
السلطة . غير أن هذا المفهوم الخاطيء يزول ، عندما نلاحظ أن الحركة

الانقلابية تحاول أن تنشئ نظاماً جديداً ، وأن المشرفين عليها من قيادة يفترضون أن كل عنصر من عناصر التركيب الاجتماعي ، مهما كان ضئيلاً وقانونياً ، يؤثر في التركيب ككل . لهذا ، كان من الطبيعي إخضاع جميع النظم والهيئات والأشكال الاجتماعية الى الحركة أو الدولة ، لأن تثقيف الفرد بفكرة النظام الجديد وإخضاعه لهذا النظام ، يفرض خضوع النظم والهيئات والأشكال خضوعاً مطلقاً . هذا المفهوم هو وحده الذي يفسر سلوك قيادة الحركات ويكشف عن منطق ، وراء ما يبدو ، لأول وهلة ، خالياً من المنطق . فأي منطق يستطيع أن يفسر تحول هذه النظم والهيئات الشامل ، ان رأينا أن السبب يرجع فقط الى أهواء وأطباع القادة ؟ . أي منطق يستطيع مثلاً أن يبرر حرب الإقناء التي أعلنتها الشيوعية الروسية أو النازية أو المعقوبة ضد الدين ، ان رجعنا الى طموح القادة أو حبهم للسلطة فقط ؟ . أين هي الحججة التي يمكن بواسطتها إقناع قادة ، لا يهمهم سوى الاستيلاء على الدولة ، بأن يشنوا هذه الحرب ؟ فإن كانت السلطة فقط هي ما يريد القادة ، فكيف نفسر الجهد الكبير الحاسر في انشاء النازية للممتلكات ، وقتل المعتقلين بشتات الألوف ، في فترة كانت تحتاج فيها الى كل فرد ، الى كل نقطة زيت ؟ .

لا يمكن تفسير العنف الذي رافق هذه الحركات ، كما يزعم هؤلاء ، بأنه ضرورة سياسية في حماية القادة أو الدولة ، لأن هناك ناحية فيه ليس بالامكان تفسيرها على هذا الشكل ، وهي العنف الثقافي الفكري الذي لا يتخذ أي طابع سياسي ، والذي ساد جميع مناحي الفكر في تلك الانقلابات . هذا العنف هو عنف ايديولوجي ينبع من انقلابية الايديولوجية التي تنبثق تلك الحركات منها .

كان فريدريك وبريزنسكي ، مثلاً ، يريان أن الأفكار تصبح أسلحة وتعتمد على الاضطهاد ، عندما تخسر من قوتها ، وعندما يبدأ حاملوها في الشك بحقيقتها . ولكن ان كان ذلك صحيحاً ، فكيف نفسر افناء الملايين في امتداد المسيحية الأول ؟ .. وكيف نفسر القتل الجماعي بين الفرق المسيحية المختلفة ؟ ..

إنها يقولان إن المسيحي الراسخ الايمان لا يكون متمصّباً ضد من لا يرى حقيقة ايمانه ؛ إن صح هذا ، وجب علينا ان نقول أولاً بأن ألفاً وثلاثمائة عام من تاريخ المسيحية كانت سنين تتميز بعدم الايمان ، لأن المسيحية ، في مجراها ، كانت تقترون بالاضطهاد والتعصب والقتل والتعذيب ، أي بمظاهر عدم الايمان ؛ وثانياً ، بأن الايمان المسيحي لم يكن نقياً وعميقاً وواثقاً من ذاته ، إلا في القرن العشرين ، لأنه ، في هذه الفترة ، لم يمارس قتل الأعداء الجماعي وتعذيب او اضطهاد الخارجين عليه ..؟

ولكن المؤلفين يعودان فيقرران ، في مكان آخر من دراستها ، ان العنف الذي يتتبع في مراحل متقطعة يعبر عن حيوية ومرونة الحركة الانقلابية وليس ، كما يزعم الكثيرون خطأ ، عن فادها او الحلاها .

تجدر الإشارة هنا الى ان هناك بين العنف الانقلابي كما نراه في الماضي وكما نراه في انقلابات القرن العشرين ، فرقاً استراتيجياً يحسن الكشف عنه . فالانقلابيون المسيحيون او الفرنسيون مثلاً ، ما عدا عدد قليل منهم ، كما را ، لم يبرروا العنف في ذاته ، ولكن الانقلابات الحديثة تعطيه هذا التبرير . فالحركات الشيوعية والنازية ترى ان العنف في ذاته ضروري للتنقيف الانقلابي ، ولرعاية الديناميك الثوري ، وحفظ نقاء وصفاء هذا الديناميك . نجد ان الحركة تتمتع بالعنف هنا كي تهزّ او تحرك الشعب من سباته ، وكي تحرّضه دائماً على الحركة ، وكي تشعّد وجدانه الثوري . العنف يعني وضع الثورة أمام الشعب بشكل مستمر ، كي لا ينفو الشعب او تغيب الثورة عن وعيه وضميره ، انه ، بعبارة أخرى ، وسيلة في منع الشعب من اجترار الثورة كجزء من تقليد ، وبطريقة غير واعية ، إذ يعني ذلك موت الثورة . يؤدي العنف آنذاك الى خدمة الديناميك الثوري الذي يقوم بدوره بخدمة الايديولوجية الجديدة .

فعندما نقول صحيفة شيوعية او نازية مثلاً بأن العنف ليس من طبيعة المجتمع البورجوازي ، بل من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لا يعني ذلك

ان المجتمع البورجوازي يأبى العنف ، نتيجة تركيبه الأخلاقي ، بل ان هذا المجتمع بعيد عنه ، لأنه بعيد عن الديناميك الثوري ، يحيا في جمود ايديولوجي ، بينما يكون العنف من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لأنه يعاني الحياة ثورة وتورداً ، ويحاول ان يفرض معناه على العالم والتاريخ . تدرك الحركات الانقلابية ان كل ديناميك ثوري يحمل ، في مجراه ذاته ، بذور تدميره . ولهذا فهي في خوف من هذه الناحية تريد ان تحفظ الديناميك ما أمكنها ، فتلجأ الى العنف وحركات التطهير في إعطائه حيوية ، او في حفظ حيويته واندفاعه . يُعيد التطهير او العنف المتقطع الى الحركة او يحفظ فيها الحيوية الضرورية والوحدة التي تحتاجها بالإضافة الى حماسها الثورية . انه طريق الحركة الانقلابية في تأمين الفعالية والكفاءة ، إذ ليس هناك من وسائل أخرى ، انتقائية او غيرها ، تؤمن ذلك . فهو وسيلة في فتح الطريق أمام عناصر ثورية ديناميكية جديدة ، وتوفير دم جديد لمراكز القيادة ، يؤمن استمرار حماسها او ديناميكها الثوري ، ثم هو وسيلة في الحيلولة دون بروز سلطات محلية او فرعية تعثر تنظيم الحركة الكلي ، او تحد من وحدتها .

تناولت حركة التطهير في الأحزاب الشيوعية البلقانية مثلاً بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، حسب تقدير فرانسوا فاجتو ، في كتابه تاريخ الديمقراطيات الشعبية ، ما لا يقل عن خمس وعشرين بالمائة من أعضاء تلك الأحزاب . ففي هنغاريا ، هبط عدد الحزب من مليون الى ثمانمائة ألف ، وفي بولونيا هبط من مليون وثلاثمائة ألف الى مليون ، وفي رومانيا هبط من مليون الى سبعمائة ألف . وفي بلغاريا من أربعمائة الى مائتين وخمسين ألفاً ، وفي البانيا من سبعين الى ستين ألفاً . ولكن المؤلف يضيف بأن هذه الاعداد لا تعطي ، في الواقع ، صورة عن العدد الحقيقي الذي ذهب ضحية التطهير ، لانه بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، قامت حملات كبيرة لإدخال أعضاء جدد الى الاحزاب .

من خصائص العنف الاصلية أن استخدامه المستمر يحل الناس لا تشعر به بعد مدة ما ، إلا اذا كانت درجة العنف تزيد تدريجياً . هذا يعني أن درجة

اليأس التي تولدها الزيادة التدريجية المستمرة قد تلغي القصد من العنف ، بما تولده من هدوء وسكون يحذ من نشاط الشعب وحيويته . لهذا ، نرى أن هذه الحركات الانقلابية ، وخصوصاً الشيوعية منها ، وقد أثقلت هذا الفن أكثر من غيرها ، تجاه هذه النتيجة بما تحققه من تعاقب أو تناوب بين فترات من العنف ، وفترات من الاسترخاء . يترك هذا الأسلوب الشعب يأمل بحياة أكثر استقراراً ، ويجعل الفرد يشعر بأن الدمار ليس حتمياً ، وبأن له الخيار في الحياة ، وبأن سلوكه يساعده في تجنب الاضطهاد والنجاة من غالب العنف . فبدون أمل من هذا النوع ، لا يجد الفرد اسباباً أو محرّضات كافية للخضوع لجميع ما يفرضه النظام . ان الذين يشكون بأن بعض أحداث حياتهم قد تستخدم ضدهم في المستقبل ، يحاولون جهدهم بأن يعوّضوا عنها بإظهار حماسة متزايدة ونشاط أوسع في تحقيق واجباتهم « وفي التدليل على ولائهم أو طاعتهم اللامحدودة .

العنف أداة تلجأ إليها الإيديولوجية الانقلابية كي توسع أيضاً من عزلة الفرد، وبذلك تدعم ديناميكها وقاعدتها الايديولوجية الشاملة . أكدت النازية بشكل خاص ، على هذه الناحية . ففرد يتجاوب تجاوباً عميقاً مع وحدة اجتماعية ، او ينعم بعلاقات متينة مع أقارب أو أصدقاء أو إحدى الهياكل والمنظمات ، ليس الفرد الذي تريده الحركة الانقلابية ، لانه يشكل عثرة في طريق بنائها . ان الاعتماد على العنف ، أو اللجوء الى حركات تطهير مستمرة ، يشكل أسلوباً فتمالاً في هدم العلاقات تلك الأساسية ، لانه يهدد بالمصير عينه ، ليس فقط الفرد بل جميع الذين تربطهم به علاقات ودية وشخصية متينة . هذا يعني ان توجيه العنف الى فرد ما ، يحول اصدقاءه ومعارفه الى أعداء أو الى مشبوهين فيسرعون باتهامه أو بالتنصل منه ؛ أي « من ناحية أخرى ، أن الفرد يجد انه من الحكمة ألا يوطد علاقات وشيجة مع أي شخص حيلة للمستقبل . أما الوجه الثاني للقصد من العنف فهو تهديم الهياكل والاشكال الاجتماعية السياسية وبعثتها ، كي يبقى الفرد وحيداً أمام الحركة الانقلابية ،

يشعر أنها هي وحدها تمنحه ذاتية جديدة فيسهل عليها دمجها في كيانها .

تفرض إشادة ايدولوجية انقلابية في نظام كلي الاعتماد على العنف كأداة في تحقيق ذلك . هذا لا يعني أن الايدولوجية تفرض نفسها على أكثرية ساحقة عن طريق العنف فقط ؛ فالايديولوجية يجب ان تكون قد كسبت ولاء الكثيرين وأصبحت تعبر عن أهواء ومنازع الاكثرية ، قبل ان تعتمد على العنف بطريقة ناجحة .

ان شوق الايدولوجية الانقلابية الى إجراء تحويل كلي هو الذي يولد العنف ، ولهذا ، فان تاريخ الحركات الانقلابية يكشف عن أن درجة العنف تزداد تدريجياً مع تحقق الحركة . ففي بادئ الأمر يتجه الى أعداء الايدولوجية فيبقى محصوراً محدوداً ، ولكنه يمتد بمرور الوقت الى نواح أخرى من المجتمع ، ومن ثم الى نواحي المجتمع كلها ، وهذا يعني مقاومة أشد ، وبالتالي عنفاً متزايداً في حدته وشموله . تعتبر الحركة الانقلابية أن كل فرد عادي يتحول إليها عفويًا ، ويصبح جزءاً من وحدتها ، ولهذا فمن لا يتحول إليها يمثل ، بشكل عفوي أيضاً ، عنصراً مشبوهاً . ولكن هذا لا يعني أن العنف ظاهرة مستمرة في الايدولوجية الانقلابية ، بل هو يلزمها أثناء امتدادها ودورها الديناميكي فقط ، ولكن عندما تتجاوز هذا الدور ، فان العنف - بهذه الصورة على الأقل - يزول ويحل محله نوع من الدستورية تتميز بنوع آخر من العنف .

فلكي يكون العنف عنفاً انقلابياً ناجحاً يجب أن يتمكن من تحقيق شرطين أساسيين ؛ يجب استخدامه ، أولاً ، باستمرار وحدة وثبات وقسوة .

يتخذ العنف الشكل الحاد الذي يميزه لأن وراءه يكن ، وعى ذلك أم لا ، قانون نفسي يفرض تلك الحدة . ان الإساءة المحدودة تثير الناس وتحثهم على الانتقام ، ولكن الإساءة الكبيرة تثل ارادتهم وتفرض عليهم السكينة . لهذا ، كان العنف الذي قارسه الايدولوجية الانقلابية من هذا النوع الذي يجعلها غير مهتدة بالانتقام الذين لا يقبلونها . أدرك ماكيافيلي ، ولم يكن

بالانقلابي ، هذا القانون النفسي السياسي ، منذ قرون ، فكتب بأنه يجب إما ملاطفة الناس أو القضاء عليهم .

ويجب ثانياً أن تكون غايته توليد ارادة عامة موحدة ، تلغي الحاجة الى العنف ، لأنها ترسخ وحدة الشعور والانضباط المعنوي اللذين يلغيان دوره .

هذان الشرطان يستحيلان على أي عنف ، إن لم يكن أداة ايدولوجية انقلابية ، لان الايدولوجية هي التي تحققها . فبدونها يستحيل على العنف ان يكون مستمراً ثابتاً ، لأنها هي التي تولد النفسية والايمان اللذين يكتنان وراء استمرار العنف وثباته ، وبدونها يستحيل عليه ترسيخ الارادة العامة لأن هذه الإرادة بحاجة الى مصدر لها وقاعدة .

تدلّ الاساطير على أن الذهن الانساني قد تنبه الى دور العنف الخلاّق منذ أزمان عريقة . تقترن فكرة البداية الجديدة بالايديولوجية الانقلابية التي تقترن بالثورة ، والثورة تقترن بالعنف . قتل قايين أخاه هابيل ورومولس قتل رامس ؛ كان العنف البداية ، وكل بداية تعتمد على العنف .

يتخذ العنف الانقلابي وخصوصاً الحديث شكلاً منظماً موحداً ذا مقاصد واضحة معينة ، ولكنه ينجح ، ليس لأنه يتخذ شكلاً منظماً فقط ، بل مستمراً ايضاً ؛ فالتطبيق المنظم المستمر ممكن ، لأنه ينبع من ايمان روحي عميق ، يعبر عن ايدولوجية جديدة . نجد هنا الشرط الاول الاساسي في نجاح كل عنف ، لأن العنف الذي لا ينبثق من هكذا ايمان يكون عنفاً متردداً ، متذبذباً ، قلقاً ، غير مستقر . وهنا أيضاً بطالنا الفرق بين العنف الانقلابي والعنف الرجعي . فالأخير ليس أقل من الأول قوة ، وقد يزيد عليه ، ولكنه لا يتميز بالصفات التي ترافق الأول ، وتبرره في نظر الناس ، وتضمن فعالتيه وأثره . كان هتار نفسه بحتقر قوة وعنف الفرد المستقل أشد احتقار . فأى عنف لا يلبس من أساس روحي ، يكون في رأيه مزيفاً ، لأنه يحتاج الى الثبات الذي يمكنه من الظهور في نظرة للحياة متعصبة .

عندما قيّد نيتشايف ، في جنح الظلام ، الى المشنقة ، لإعدامه عام ١٨٧٢ ، وقف أمامها وصرخ قائلاً : « هنا في هذا المكان بالذات سوف تقام ، عن قريب ، المفضلة التي تقطع رؤوس الذين قادوني الى هنا . فليقطع القيصر ، ولتعبا الحرية » .

صدق نيتشايف في قوله . فالعنف الرجعي عجز دائماً عن الحيلولة دون ظهور الحركات الانقلابية ونجاحها . كانت قناتيل شهداء الانقلابات تُشاد فيما بعد في الامكنة التي أعدموا فيها .

لا ينجح العنف الانقلابي ويتخذ معنى يبرره ضد العنف الرجعي فقط ، بل ينجح ويتخذ هذا المعنى فيقوم بدوره التطويري التقدمي ، لأن المجتمع السائد او النظام التقليدي يكون قد انحَلّ وبدأ بالتفتت . أما العنف الانقلابي الذي ينشأ في مجتمع لم ينهراً وينحلّ بعد بدرجة كافية ، فانه لا يستطيع ان يكون انقلابياً حقاً ، لأنه يعجز عن اجراء تحويل جذري في المجتمع ؛ ولكنه يقدم ويهيئ للحركة الانقلابية التي تستطيع فعل ذلك بالاعلان عن قدموها . كانت العنف الثوري الروسي مثلاً ، في القرن التاسع عشر ، من هذا النوع . فلم يكن يرتكز على قاعدة شعبية ، وبدون وضعية تاريخية ملائمة ، فاقصر العمل الثوري لذلك على فئات ضئيلة معدودة لا تتجاوز بضع مئات ، بضع عشرات ، أو أقل في بعض الأحيان . التجأت هاته الفئات آنذاك الى الارهاب كوسيلة في التنبيه الى وجودها ومقاصدها ، والى ايقاظ وجدان الشعب من غيبوبته . كان ارهاباً سلبياً ، ولكنه ذر فائدة أساسية في تحريك وإثارة الوجدان العام وتحضيره واعداده للثورات الفعالة في بدء القرن العشرين .

يتخذ العنف عادة ، قبل الاستيلاء على الدولة ، شكلاً فردياً . يكون هدفه كما حدده الفوضيون ، وفي طليعتهم الفوضوية الروسية ، التحويل وتفكيك السلطة عن طريق الخوف ، واعداد الطريق بذلك للخطوة التالية ، ألا وهي الاستيلاء على الدولة ؛ ولكن بعد الاستيلاء على الدولة ، يتحول هذا العنف الى

جماعي ، هدفه ترسيخ السلطة وتثبيتها بدلاً من تفكيكها . فبينما يتجه العنف الفردي الى أفراد في مراكز رئيسية حساسة ، ينحو العنف الجماعي الانقلابي الجديد صوب الشعب ككل ، أو صوب جماعة معينة . ان الهدف من العنف الثاني ليس اعتماد الخوف فقط ، بل ازالة العدو من الوجود ، كي ينسجم المجتمع مع المذهب الجديد .

لا يحاول العنف الانقلابي ايقاظ الوجدان العام فقط أو تحويل الوضع الانساني في صورة جديدة ، بل يتجاوز ذلك الى محاولة تحويل الانسان ذاته ، وارجاع النقاء أو الاصاله الانسانية له . تلك هي الصورة التي توافقت معها العنف الانقلابي في ذهن الكثيرين من الانقلابيين . عبّر ميشال عن ذلك ، عندما دعا الى تهديم المجتمع وتحويل مدنه الى أحراج ، والأحراج الى كهوف بلجأ اليها الناس . وبعد مضي قرون ، عندما يزول الشر من نفوس الافراد تحت صدأ البربرية ، وعندما يكونون قد رجعوا الى الطهارة البدائية الأولى ، عندئذ يصبحون على استعداد ليتحضروا ثانية . النظرية القائلة بضرورة تهديم المجتمع بالعنف والرجوع الى طور بدائي ، كانت نظرية قال بها عدد وفير من الانقلابيين الآخرين كبلانكي ، وبلان ، وبرودون ، وسوريل ، وباكونين الخ...

يقول بورك ، في تفسير هذا العنف ، بأن حقدهم - أي الانقلابيين - الكبير على الرذائل يجعل محبتهم للناس قليلة جداً . عندما سأل صحافي انكليزي ستالين عن ملايين الفلاحين الذين 'قضي عليهم أثناء حركة تأميم المزارع ، بادره ستالين بالسؤال عن عدد الذين قتلوا أثناء الحرب . فأجاب الصحافي : سبعة ملايين ونصف المليون . عندئذ أجاب ستالين : سبعة ملايين ونصف المليون بدون أي هدف أو تبرير ا يجب عليك اذن الاعتراف بأن خسائرنا كانت قليلة جداً ، لأن حربكم انتهت في فوضى ، أما نحن فنناهم في عمل سينفع الانسانية كلها .

هذه الصورة عن انسانية جديدة ، ترتبط بالأيديولوجية الانقلابية كطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعته ، ولهذا نرى أن الحركات الانقلابية تضطهد

الجماعات والحركات الاخرى التي تحمل مفهوماً أو تفسيراً آخر يدور حول الإيديولوجية التي تحملها بشكل أشد من الاضطهاد الذي توجهه الى الفئات المحافظة الرجعية ؛ فهذه تمثل ماضياً لا يمكن رجوعه ، ماضياً تجارزه التاريخ ، وايدولوجية أخرى غريبة ، تعلن بوجودها ذاته أنها خارج الانقلاب ودنياء . ان الحركة الانقلابية لا تحتاج الى جهد اضافي كي تفصل بينها وبين المواقف الرجعية ، ولكن الجماعات والحركات الاولى ، كالحركة الاشتراكية الديمقراطية بالنسبة للشيوعية ، أو البروتستانتية بالنسبة للذهب الكاثوليكي ، فإنها تنظر الى المستقبل ذاته الذي تحاول الحركة الانقلابية أن تسوده بشكل تام ، فتنافسها في ذلك ، وتعود الى الايدولوجية ذاتها التي تعود إليها ، وتحاول تفسيرها بشكل مناقض مغاير لتفسيرها ، مما يعني أنها تضرب الحركة الانقلابية في اهم قواعدها ، في حقيقتها ذاتها ، فتجمل شخصيتها المنفردة شخصية مبهمه غامضة في الذهن . كانت حروب الافكار والمقائد دائماً اكثر الحروب تصباً وامتداداً ، ولكنها تزداد تعصباً وعنفاً ، عندما ترجع الافكار والمقائد المختلفة الى مصدر فلسفي ايدولوجي واحد . فأوروباً احتاجت الى قرن ونصف القرن من القتل والتدمير والبغضاء والتعذيب ، قبل ان ترتاح قليلاً من الخصام القاتل بين حركة الاصلاح الديني والمذهب الكاثوليكي . لا شك ان هناك مقاصد اخرى اقل مثالية جعلت التقتيل يمتد امتداداً طويلاً ، ولكن القاعدة العقائدية التي انبثقت عنها ، جعلت دائماً التقتيل ذاك ممكناً وعلى نطاق واسع ، قوياً ونشطاً . هناك وراء كل موقف مثالي مشاعر وعواطف عميقة ، تحتاج دائماً الى مذهب يبلورها ، وبدون المذهب ذاك تخسر كل أثر لها .

*

بيئتنا ، في فصل سابق ، ان الامتداد الكلي ليس حدثاً جديداً ، وأنه ظاهرة تاريخية عريقة ، رافقت الكثير من التجارب الايدولوجية السابقة . بقي علينا هنا ، ان نرى الوجه الثاني للظاهرة تلك ، وهو أن العنف ، هو أيضاً ، ظاهرة تاريخية عريقة ، لا يقتصر على تجارب القرن العشرين ، كما

يزعم البعض ، بل يطالعا ، يجميع عناصره الحديثة في تجارب ايدولوجية ماضية .

يشير العنف الشيوعي الانقلابي في الصين الانتقاد الآن ، كما فعل العنف النازي والعنف الشيوعي الروسي سابقاً ، فيتخذ بعض المفكرين حجة على أن العنف الحديث حدث جديد في التاريخ .

ولكن الشيوعيين الصينيين لم يأتوا بشيء جديد من هذه الجهة . فشانك هسين شونج مثلاً ، الذي جاء في آخر مملكة المينج ، قتل ثلاثين مليون نسمة في بضعة أشهر فقط « متفنناً في قتلهم بشكل لم يسبقه أحد إليه .

ينطبق الشيء ذاته على روسيا . فالعنف الذي مارسه الشيوعيون هناك ، لم يكن حدثاً فريداً في تاريخ البلاد ؛ ففظائع الأوبريشينا ، او حرس ايفان الامبراطور الرهيب ، لا تجارى في العهد الشيوعي ، وقد بلغت درجة جعلت بعض المؤرخين يتمنعون عن ترجمتها الى الانكليزية . أما العنف الذي يشتر به ما كان يسمى بحركة المنشقين فقد طفا « نظرياً » ، على الاقل ، على اي عنف أثاره الشيوعيون . نشأ نيتشايف ، الارهابي الانقلابي المعروف ، في ظل هذه الحركة « لأن والده كان كاهناً فيها ، ومنها أخذ مفهومه في أهمية العنف وضروره في تجديد المجتمع .

ان العنف الانقلابي الحديث ليس اكثر قسوة من عنف انكلترا او فرنسا او بلجيكا او هولاندا او البرتغال في المستعمرات ؛ ذكر ويليس اثيريت ، في مقال ظهر في التايمس بتاريخ ١٧ كانون الثاني عام ١٩٤٩ ، بأن الوسائل التي استخدمها الاميركيون مع مساجينهم في المانيا كانت الوسائل ذاتها التي استعملها النازيون مع مساجينهم ؛ ليس ما حلّ بنغازكا وهيروشيا بأكثر رحمة من العنف النازي او الشيوعي ؛ وجونستون ، في كتابه الحضارات الافريقية ، يذكر أن البلجيكي ، عند افتتاح الكونغو ، قتلوا منهم ما لا يقل عن أحد عشر مليوناً ، خلال خمسة عشر عاماً ؛ كانت انكلترا اول من استخدم المعتقلات

الحديثة في حرب البوير ، لا الحركة الشيوعية ؛ وفرنسا كانت أول من استخدم في الجزائر وسائل القتل ختناقاً ، لا النازيون . يجب ألا يغيب عن ذهننا هنا بأن العنف الاستعماري كان يحدد تبريره أيضاً في قواعد ايدولوجية .

ليس العنف الحديث ، جديداً في التاريخ . إنه ظاهرة لازمت التاريخ ملازمة المواقف الإيدولوجية المعنادية الانقلابية . كان العنف الجماعي المنظم الذي لجأ اليه الشيوعيون والنازيون عنفاً استوحاه تروتسكي وهتلر من مدارس مسيحية ، وفي طبيعتها مدرسة اليسوعيين ، ومحاكم التفتيش ، والحركات الالفية .

ان لوثر ، وليس لينين او هتلر او ستالين او موسوليني او ماوتسي تونج ، هو الذي قال لاتباعه : « من يستطع فليقتل ، فليخنق ، فليذبح ، سراً او علانية . إذن فاقتلوا ، واذبحوا ، واخنقوا ما طاب لكم ، هؤلاء الفلاحين الثائرين . وفي التوراة ، لا في « كفاحي » ، او في « البيان الشيوعي » ، نجد اكثر الدعوات صرامة وقسوة ووحشية الى القتل والتعذيب .

ان الارهاب الذي حققه جون نوكس في اسكتلندا جرّدها ، حق بعد مماته ، ولمدة طويلة ، من جميع ملذات ومسرّات الحياة .

بلغت الصور التي رسمتها بعض الأديان عن جهنم ، كالاسلام والمسيحية ، وبالأخص تلك التي قالت بها بعض الطوائف البروتستانتية ، من الفظاعة والتفتن ، في أساليبها ، مبلغاً تعجز امامه أساليب التعذيب او القتل التي لجأت اليها الحركات الثورية الحديثة . انها صور تتعلق بعالم آخر ، ولا شك ، وهي خيالية . ولكن تبنيها من قبل الأديان والطوائف تلك ، ثم التبشير بها والتلذذ بالتبشير ، ثم الاقتناع بها وبضرورتها وبوجودها ، يدل ، على الأقل ، على ان نفسية اتباعها انفتحت لأساليب عذاب وتعذيب وقتل وانتقام وحقد لم يعرف القرن العشرين عنها كثيراً . إن المعتقلات والسجون السياسية الثورية الحديثة ، مهما اشتدت في قسوتها ، ومهما استرسلت في تعذيبها لسجنائها ، ومهما استهزت بالانسانية ومرغمتها في التراب ، فإنها تتحول الى ملهى ، إن هي

قورنت يحثهم الاديان الموحدة .

لم تقتصر تلك الصور على الخيال الديني والحياة الآخرة فقط ، ففي تحفته التاريخي ، نرى هذا الخيال ينفذ ، الى حد بعيد ، صورة جهنم على هاته الارض . يعجب من يقرأ تاريخ هذه الاديان والثورات الدينية ، التي قامت بها الفرق المسيحية التي ارادت تحقيق مبادئ الدين ، هنا في هذا العالم ، على صعيد اجتماعي ، وأساليب القتل والتعذيب التي استخدمت بشكل متبادل بينها وبين أعدائها ، كيف يمكن لأي مفكر ان يزعم بان العنف الثوري ، في القرن العشرين ، بشكل ظاهرة جديدة . كان أحد أساليب القتل والتعذيب المتبعة آنذاك مثلاً قتل قادة تلك الحركات ، بإقحامهم مقيدون على كراسي من الحديد الممتى . كانت الضحايا تُقتل ، في بعض الاحيان ، بسلقها حية في مرآجل مليئة بالزيت المغلي ، وكى تمنع من التوجه الى جمهور المتفرجين بكلام يُعلن عن الايمان الجديد ، كانوا يقطعون ألسنة الضحايا في أثناء اقتيادها الى أماكن تعذيبها . كانت هذه الحركات في حروبها تقتل الألوف من الاعداء بدفنها أحياء .

كان طريق الحركات الألفية يمرّ دائماً بالمذابح والعنف والفظائع . الألفية تعني عالم لا يعرف الخطيئة ، يعني ان الخطيئة لا تحول دون نشوئه فقط ، بل تجعل الغضب الإلهي ينزل الى الارض لمعاقبة الانسان . لهذا ، فإن إلغاء الخطيئة يعني إعداد العالم لظهور مملكة القديسين ، وهذا يعني ايضاً ان الواجب الاول الملقى على عاتق المسيحيين ، هو ، كما فهمت الحركات تلك ، تطهير العالم من الخطيئة ، وهذا بدوره يفرض تطهير العالم من الخطاة . هؤلاء الخطاة كانوا دائماً الآخرين ، او الناس الذين لا يؤمنون بالعقيدة ذاتها . لذلك كانت تبشر ، وتحقق ما تيسر لها من تبشيرها ، بقتل جميع الكهنة وافراد الاكليروس ، جميع المرابين ، وجميع اولادهم ، وجميع الكفرة الخ ... فعلت ذلك لأنها آمنت بأن الله يُريدها ان تفعل ذلك ، لأنه يُريد تطهير العالم من الخطيئة بشكل نهائي ، وان القتل ضروري عشية بروز العالم الألفي .

وكما كانت تريد قتل جميع الكفرة الذين يحول وجودهم دون نشوء الوحدة الروحية الجديدة ، كانت تبشر أيضاً بقتل جميع الذين لا ينسجم وجودهم مع نظام المساواة الذي تريد ترسيخه ، أي قتل ذوي السلطة والمال . هكذا كان يبرر البعض منها سرقة الأموال ، وكل ما تصل اليه يدها من ممتلكات الأعداء . فهي تتبع - حسب منطقها - قانون الله ، وكانت بالتالي تعتبر من حقها ان تأخذ كل ما يملكه أعداء الله . الكثير من الحركات الثورية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اتبعت المنطق ذاته ؛ قرأيناها تردد دوماً ان الخارج على الايمان يخسر حقه وتبريره في الحياة ، ويجب أن يموت قتلاً بحد السيف ، وأن القتل ذاك ضروري جداً لتطهير الايمان ، وأن العطف على الخاطيء جريمة في حق المجموع ، وأن ليس هناك من وسيلة أكثر فعالية في إشادة نظام المساواة والمحبة الجديد من هذا النوع من العدالة .

كان بعض تلك الحركات يمنع ويحرق كل كتاب غير التوراة . أما الصراع بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية ، فكان صراع إفناء تام ، غلبت فيه الكنيسة باتباع سياسة تعذيب وقتل جماعي مستمرة أدت الى فنائها نهائياً .

يميل المفكرون المسيحيون الليبراليون ، الذين لا يزالون يقولون بأن التوراة لا تزال ذات قيمة اخلاقية ، الى نسيان الملايين من الضحايا البريئة التي ماتت بعد تعذيب فظيع ، لان الناس فيما مضى رضوا ان يستوحوا التوراة وان يعتمدوها دليلاً لهم في سلوكهم . ففي التوراة مثلاً ، نرى أن الله يقول بأنه يجب ألا يُترك السحرة أحياء ، وهكذا كان . فالمسيحيون قتلوا الملايين من الناس ، وخصوصاً من النساء ، بتهمة السحر . فمن القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر ، شاهدت أوروبا وأميركا حركة لاحقة وقتل ما يُسمى بالنساء الساحرات ، وطيلة ثلاثة قرون كانت تلك البلدان تكشف عن هاته الساحرات المزعومات في كل مكان ، تستدلّ عليهن بأية إشارة ، وتقودهن الى الحريق والشنق والقتل رمياً بالحجارة . فأنف معقوف قليلاً ، أو علامة ولادة ، أو قدم مشوهة ، أو نمش ، أو أي تشويه ممكن في الجسم ، كان كافياً

لزعم علاقة المرأة مع الشيطان ، أي معاقبتها بالموت . ذكر فولوب مولتر أن تقدير المؤرخين لعدد النساء اللواتي قُتلن بهذه الطريقة بلغ التسعة ملايين ، أي أكثر من عدد الرجال الذين قتلوا في الحروب التي حصلت إبان تلك الحقبة من التاريخ . أما أساليب التعذيب التي كانوا يلجأون إليها مع النساء ، فقد بلغت حداً من التفنن والقسوة ، نحجل أمامها أساليب القرن العشرين . كن يُعذبن كي يعترفن بتهم غريبة ، كاللصّب في وجود طقس سيء مثلاً . يذكر راسل أنه قُتل في المانيا وحدها ، وحرقةً بالنار ، في قرن واحد على الأكثر ، ما يُقدر بمائة ألف ، من عام ١٤٥٠ الى عام ١٥٥٠ . لم يكن البروتستانت في هذا المضمار أقل حماسة من الكاثوليك . لهذا نرى مراسل يؤكد أن الوسائل الحالية ، من مادية ونفسية في تشويه ومسح الانسان ، والتي تكاملت منذ بضع سنوات ، لدرجة يعجز عن تصورها الخيال ، ليست حديثة ، بل هي قديمة استخدمتها أدوار تاريخية سابقة للغاية ذاتها .

كانت المذابح التي قامت بها الحركة المسيحية وجميع الطوائف التي انبثقت منها تجذب تبريرها في التوراة ذاتها حيث نجد مثلاً : « اهدموا مذابحهم » واقتدفوا أعمدتها الى النار ، واحرقوا جميع صورها . وفي التوراة نجد الله يوصي بحرق المدن وقتل كل من فيها من نساء ورجال وأطفال ؛ فهو نفسه أعطى برهاناً طيباً على ذلك ، كما جاء في هذا الكتاب . انه ، كما نجد في قصة حرق سادوم وعمورا ، م يفرق بين صالح وفساد ، بين مذنب وبريء ، بين الطفل والرجل ، بين العاجز والقادر . ثم ان من يحب الله يقتل حتى ابنه — كإبراهيم مثلاً — في سبيله . لذلك يذكر راسل ، وهو يعتبر بذلك عن رأي كثيرين من المؤرخين والمفكرين ، ان ليس هناك في التاريخ استبداد قاسٍ مرجح كالأستبداد الذي وُصف به الله في الأديان الموحدة ، وليس هناك من مذابح في التاريخ تقارب في شيء عمليات وأشكال الإفساء والتقتيل التي قيل بأن الله صنعها ويصنعها وسوف يصنعها . كما أنه ليس هناك في التاريخ من تعذيب ، ومنه التعذيب الحديث ، يشبه عن قريب أو بعيد ، التعذيب الذي

أراد الله وتلذذ به ، كما صورته تلك الاديان .

يكتب كوهين ايضاً بأن الكثير من الحركات والطوائف المسيحية التي كانت تبشر بعودة المسيح ، كانت تؤمن ان العودة تلك تبني في الوقت ذاته ، قتل جميع الكفرة والمارقين حتى تسيل أنهار من الدماء .

لم يكن هذا الموقف جديداً في المسيحية ، لأن انتشارها ، في عصورها الاولى ، كان يتم عادة عن طريق تخيير الغير بينها وبين السيف . يذكر بريفولت أن تقدير المؤرخين للناس الذين قتلهم المسيحية في انتشارها ، يتراوح بين سبعة ملايين كعد أدنى ، وخمسة عشر مليوناً كعد أعلى . فظاعة هذا العدد تتضح لنا عندما نذكر ان عدد سكان اوروبا آنذاك ، كان جزءاً ضئيلاً فقط من سكانها اليوم .

أما الاختلافات اللاهوتية بين المسيحيين ، في تفسير بعض أقوال أو مبادئ التوراة ، فكانت تؤدي الى قتال يحصد حصداً . أن يشق الروح القدس من الاب والابن ، أو من الابن وحده ، أو أن يكون الحبز والخبز جسداً ودماً أو لا يكونا ، أو ان يكون المسيح ذا طبيعتين أو لا يكون ، طبيعة انسانية وطبيعة إلهية الخ... كانت كلها محاكات مات الناس في الدفاع عنها والخصام حولها بعشرات الألوف ، وعذب المؤمنون بعضهم بعضاً في سبيلها بأشد انواع التعذيب .

وعدت المسيحية الكافرين بأبدية يقضونها في بحيرة من النار ، وبأن مصير سادوم وعامورا يكون مرضياً عند مقابلته بمصير الذين يكفرون .

كان خلاص الناس من جهنم السبب الذي يقدمه المسيحيون في تبرير العنف ، إذ إن استطاع كافر أن يؤثر في آخرين فيسبب لهم العقاب الأبدي ، فليس هناك من تعذيب أو عقاب أرضي يمكن اعتباره متطرفاً إن استُخدم في الحيلولة دون هذه النتيجة . لهذا ، كان المفهوم السائد وراء التعذيب هو أن أفضل الطرق في اخراج الروح الشريرة تبدو في تعذيبها أو في امتحان كبريائها ،

لأن الكبرياء كان سبب سقوط الشيطان .

ونحن نرى في المسرحية الإلهية لدانته ، وهو يعبر بشكل واضح عن عقلية القرون الوسطى الدينية ، أن سكان الجنة يتسلون ويمرحون في التفرج على تعذيب سكان جهنم .

لا يسمح توما الأكويني أيضاً بنسيان جهنم وآلامها ، حتى في الجنة . فنراه يكتب : « كي لا ينقص شيء في سعادة الذين ينعمون بالجنة » فيستوفر لهم منظر عام لتعذيب من حلت عليهم اللعنة فذهبوا الى جهنم . « بين هؤلاء الذين حلت عليهم اللعنة ، كان الأطفال الذين ماتوا دون ان يعمدوا . فهم يبقون فيها أبداً ، زاحفين على بطونهم . يعجز الخيال ، في الواقع عن وصف ما يرقب الخطاة والكافرين من عذاب وتعذيب ، وآلام في جهنم . أما عواطف الانتقام والثأر وحس التقيل والتعذيب ومشاعر الغضب التي وُصف بها الله ففريدة حقاً . ان مذابح جميع الانقلابات الحديثة ، تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا الإله » بهذا الدين ، بهذه المذابح . يقف لامون مشدوهاً أمام تلك الصور الفظيعة ، فيقول بأن خيال القرن العشرين ، قرن التقبيل والتعذيب ، هذا الخيال نفسه ، يعجز عن تصور فظائع جهنم ، وفظائع المسيحية والمواطن الانتقامية التي انطوى عليها الدين ذلك وإلهه .

عبرت الملكة ماري ، الملقبة بالدائمة ، ملكة انكلترا الكاثوليكية في القرن السادس عشر ، عن أثر الايمان بهم من هذا النوع ، فأعلنت ، مرة ، بما ان أرواح الكفرة سوف تحرق في جهنم أبداً ، فليس هناك من شيء أكثر شرعية من تقليد الانتقام الإلهي بحرقهم على الأرض .

كان الأكويني من جهته ، أيضاً ، يعبر ، في صورة أخرى ، عن هذا المنطق ، فكان يقول بأنه إن كان الموت يُطبق ، وبحق ، على اللصوص والمزورين الذين يسرقون منّا أشياء مادية فانية ، فإن تطبيقه على الذين يسرقون منا الايمان والامرار المقدسة ، يحملهم مستحقين العقاب ذاته اضعاف اضعاف ما يستحقه غيرهم .

وهكذا ، لم يكن من الغريب ان تنطوي الحروب الدينية في اوروبا على الفظائع التي ميزتها . يذكر فيارك أن الحرب الدينية الثلاثينية قضت ، حرفياً ، في المانيا وحدها ، على اكثرية الشعب الالماني بين قتل وجوع ، وحرقت معظم مدنها المزدهرة وحولتها الى رماد .

أما الحملات الصليبية ، فإن القرن العشرين ، بتجاربه الانقلابية ، يميز أمام فظائعها ، التي كانت تحققها ضد المسيحيين أنفسهم . فبعضها مثلاً كان يجرث الأرض بأجساد ضحاياها من المارقين كطريقة لتسميد الأرض . ويذكر نيدهام أن هذه الحروب كانت مليئة بالفظائع ، لأن رجال اللاهوت «الطيبين» كانوا دائماً مستعدين ان يضعوا الزيت على النار ، وأنت يحبوا وحشية الجنود عندما يساورهم أي تردد او ضعف ؛ فقد يكون الجنود قساء ، ولكنهم كانوا يميلون في بعض الأحيان الى الرحمة ، ولكن رجال اللاهوت اعتبروا الاعتدال والرحمة نوعاً من الخيانة .

لا يعرف الموقف الديني كما بيننا سابقاً معنى الاعتدال والرحمة . فهو موقف « لا يعرف فيه داود فرقاً بين أعدائه وأعداء الله » .

هذا قليل من كثير ، ولكنه كافٍ للتدليل على أن العنف الانقلابي ليس شيئاً حديثاً في التاريخ . تستخلص الأمثلة التي ذكرناها كلها من مواقف ايديولوجية عقائدية . فنحن قد رجعنا الى المسيحية وطوائفها فقط ، لأن المكان لا يتسع معنا لغيرها ، ولأن القصد ليس دراسة العنف العقائدي في التاريخ ، بل التمثيل عليه فقط . كانت المسيحية أقرب من غيرها للقصد ذلك ، لأن الانقلابات الحديثة ثارت ضد الإطار العقائدي الذي ضربته حول المجتمع الغربي .

*

ينكر كأمو صحة الموقف السلمي المطلق ، كما ينكر ايضاً صحة العنف المنظم . أما الموقف الصحيح فيظهر في استخدام محدود للاتنين . فلكي يكونا

ذا فائدة ، وجب على كل منهما أن يرسخ حوله حدوداً محدودة . لا شك في أن الروح الانساني السمع يكن وراء هذا التعديد ، ولكن كامو يعترف ، من جهة أخرى ، بأن العنف المنظم كان دائماً نتيجة تقصير التاريخ قصيراً مطلقاً . لذلك فإن تجاوز العنف المنظم يتوقف على تجاوز الانسان لكل موقف مطلق ، ولكن تجاوز الانسان موقفاً مطلقاً يفرض على الأقل تحقق الشروط التالية :

الأول ، تحرير الانسان من شوقه ومن ميله الى المطلق ، بالرغم من أن شوقه ظاهرة أساسية ملازمة لتجاربه التاريخية كلها .

الثاني ، اكتفاء الانسان بتفاسير محدودة نسبية يعي نسبتها وتحولها ، يرضى بها ويرفض ، عن طريقها ، الكشف عن معنى عام في التاريخ ، وبالتالي لحياته ووجوده .

الثالث ، ان حلاً لمشكلة العنف المنظم على طريقة كامو ، يفرض وعياً فكرياً حاداً ، وعقلاً مبدعاً ، وثقافة واسعة ، وانسانية حساسة ، على طريقة كامو ايضاً . ولكنها صفات محدودة بعدد قليل من الناس ، وبطبيعة الوضع الانساني ذاته ، تعجز جبهة الناس عن تجاوز ذاتها وانماؤها في هذه المناحي .

وجد كامو في تحليله للعنف أنه جزء لا يتجزأ من نظام وطبيعة الأشياء ، فقدم النظرية السابقة لتجاوز هذا الواقع . ولكن يظهر ، على ضوء التحليل الذي قدمناه هنا وفي الفصول السابقة ، أن العنف المنظم سيبقى جزءاً من النظام العام . تبرز مشكلة العنف في مشكلة تجاوزه ، ولكن مشكلة تجاوزه مشكلة يصعب تجاوزها ، لأن ما يجعل العنف جزءاً من النظام العام ينشأ في تغذية مستمرة فيه ، وفي ترسيخ جذوره في تركيب النظام وطبيعته .

ان العنف الانقلابي نتيجة حتمية للتباين الناشئ بين الايديولوجية الانقلابية وبين الواقع الاجتماعي المعائدي . الايديولوجية تعني تجاوز الواقع ، وقيادته وتوجيهه الى دنيا جديدة . فهي تحويل هذا الواقع وتجديده . اما

العنف فهو أداتها في ازالة الفوارق والقوى والعثرات التي تحول دون تحقيق دنياها . ترتبط ممارسة العنف الانتقالي بالتباين ذاك ، او بالفوارق والقوى والعثرات التي تملن عنه ، فتزول ، عندما تزول هذه الأخيرة . كان العهد الستاليني مثلاً قد أزال ، الى حد بعيد ، التباين الذي نشأ ، في بادئ الأمر ، بين المجتمع وبين النظام الجديد ، وبسور المجتمع اساسياً في صورة النظام . لهذا ، كان باستطاعة خروشوف ان يطرح جانباً العنف الثوري السابق ؛ ولكن مرحلته كانت ممكنة لان العهد الاول كان قد أزال التباين الحاد الموجود بين الصورة الجديدة والوجود السائد ، اي انه قد أزال الجماعات والقوى والنظم التي تعارض الايديولوجية الجديدة وتثيف المجتمع بها .

العنف ليس فذلكة ، يريدما فرد ، ولا يتوقف على إرادة فرد ، في طابعه ودوره الاساسين . فمن التجارب الانتقالية التاريخية ، يمكن استنتاج قانون عام حول بروزه كتمبير خاص في نحو الايديولوجية الانتقالية . هذا العنف ، في شكله الحاد ، يأتي عند تأكيد الايديولوجية لذاتها ، في طور صراعها مع النظام التقليدي ، تدميرها لهذا النظام ، وتثيف دنيا جديدة بصورتها . وبما ان طبيعتها الانتقالية تعني تجديد المجتمع ككل ، فان العنف الذي تعتمد عليه يتخذ معناها ، فيصبح عنفاً كلياً يمتد الى المجتمع ككل .

يستطيع العنف وحده ان يخلق مصالحة بين الايديولوجية الانتقالية وبين الخارج ، وتجارباً حياً مباشراً بين الانتقالي وبين التاريخ . ان الانتقالي يحتاج الى تصديق على انقلابيته ، الى تأكيد على الايديولوجية التي ثار باسمها . العنف يرغم التاريخ على اعطاء هذا التصديق وهذا التأكيد ؛ لم يجد التاريخ في رأي تروتسكي ، حتى الآن ، اية طريقة في دفع الانسانية الى الامام سوى تركيز العنف الانتقالي في خدمة الطبقة التقدمية ، ضد العنف الرجعي في يد الطبقات البائدة .

تفرض ضرورة العمل الثوري على الثوريين والانتقاليين اللجوء الى العنف ،

مها نفرت انفسهم منه . وصف كثيرون كأكتون أو لورانس ، وكوستار هذه الناحية ، وبينوا كيف ان ضرورات العمل الثوري . او السياسي قدس حق القديسين . رأى لورانس ان الافراد يستطيعون ان يصبحوا ، وان يبقوا قديسين ، طالما يظلون منزولين في فرديتهم ، ولكن كل قديس يصبح انساناً شريعاً عندما يتصل بذات الناس الجماعية . ان لينين الذي تكلم عنه لورانس كإنسان يتميز بأخلاقية القديسين ، وجد ان جهوده قد قدست بتكنيك استخدمه على طريقة يوحنا .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، ان تفرض صورة مجتمع جديد محتاج الى حشد كل ما يمكن من نشاط وقوى ينطوي عليها الشعب . ولكن هذا الحشد يفرض اشكالا فريدة من الولاء ، من التضحية ، من الإبداع ، ومن البطولة لا يملكها الشعب ، على نطاق واسع ، وإن ملكها يوماً فهو لا يتمكن من التعبير عنها الى مدى طويل . تفرض الايديولوجية الانقلابية على الفرد ، بكلمة اخرى ، ان يتحول وان يتجاوز ذاته بشكل تضيق فيه قواه وامكاناته . ولهذا ، لا يلبث ان يظهر تناقض ، ومن ثم خصام ، بين الايديولوجية وبين البكولوجيا ، يؤدي بدوره الى العنف الذي يحاول تحقيق الانسجام بين الطرفين .

كان تكاتشف يبشر بإزالة وافناء كل الروس الذين تجاوزوا الخامسة والعشرين ، لأنهم غير قابلين لتمثيل الافكار الجديدة . تبشر الايديولوجية الانقلابية بدنيا لا تتمثل في الواقع ، وعندما تعبر المبادئ عن اتجاهات وميول تخرج عن الواقع ، كان عليها إما ان ترضى باهمال الناس لها ، وإما ان تفرض ذاتها على الناس . لاحظ هيجل ، بعد حدوث الانقلاب الفرنسي بمدة وجيزة ، ان الارهاب يعقوبي فيها يعود الى مبادئه المجردة . فالحرية المجردة والمطلقة تقود ، بشكل لا مرد له ، الى الارهاب ، وسلطة القانون المجرد تعني سلطة الاكراه والتعسف .

خسر لويس السادس عشر ، في الواقع ، حياته عندما خسر المبدأ الفلسفي الايديولوجي الذي نشأ عليه قوته في النفوس . انكسرت ايديولوجية الثورة الانتقالية الدين والله ، وبذلك قتلت الملك فلسفياً وايديولوجياً قبل الحكم عليه قانونياً ، وتنفيذ حكم الاعدام مادياً .

قاد القتل الفلسفي الايديولوجي الى الثاني ، وكان الثاني نتيجة منطقية للأول ووجد قاعدته فيه . عبر سان جوست الذي كان يمثل الصورة الانتقالية الحية لهذا التحول عن ذلك بصراحة ، عندما أكد بأن الملك يجب أن يموت باسم العقد الاجتماعي . يقرر العقد الاجتماعي ، في رأي سان جوست ، المبدأ الذي يترسخ عليه المجتمع الجديد ، وبذلك يتقرر المبدأ الذي يجب على الملك أن يموت تبعاً له .

يتجه العنف الانتقالي أولاً ، في كل ايديولوجية انتقالية ، ضد الذين يمثلون النظام التقليدي في صراعها ضده . يظهر العنف في هذا الدور في خدمة المضطهدين ، وفي خدمة القوى الجديدة على مسرح التاريخ . ولكن إن كانت الايديولوجية تمثل القيمة العليا الوحيدة ، يُصبح من حقها ان تطلب وتطالب بكل شيء حتى التكريس بالصديق ورفيق الامس الثوري . لذلك ، لا يلبث العنف الانتقالي ، بسبب اعتماده على الايديولوجية الانتقالية ، كالقيمة الاولى العليا ، ان يمتد ويتجه الى كل فرد والى كل شيء ، 'يرغم كل شيء على التبلور في الصورة الانسانية التي يعبر عنها ، ويزيل كل شيء يتعارض معها . التبشير ضد هذه الظاهرة لا يلغيا بل قد يحد من شدتها ؛ فالعنف الانتقالي خاصة أصيلة في طبيعة الايديولوجية الانتقالية ذاتها ، يخضع لسنة عامة لا تعتمد على ارادات فردية . ان العنف الانتقالي هو ذاته الذي يلغي ذاته ولكن بعد ان يلعب دوره ويحقق ذاته في خدمة الايديولوجية .

المضمون الذي في الإيديولوجية الانفصالية

الايديولوجية الانتقالية في ساعدتها العلمانية

قد يكون من الأفضل ، من جهة منطقية ، ان نبدأ هنا بتحديد المضمون الديني في الايديولوجية الانتقالية ، قبل أن نعالج تفرعاته المتعددة ، ولكننا رأينا انه قد يكون أعمّ فائدة ان نرجىء ذلك الى فصل لاحق ، وان نبدأ بالتناقض الأساسي الذي ينشأ بين الايديولوجيات الانتقالية الحديثة وبين الدين ، او بالصراع العنيف الذي اعلنته الايديولوجيات ضد الأديان التقليدية ، وكيف أنها وجهت تمردها وعداءها الأولين ضدها ، تحاول تدميرها وتهديمها وازالة اثرها من الوجود . ان الكشف عن طبيعة هذا الصراع يكشف ، في ذاته ، وبطريقة غير مباشرة ، عن طبيعة المضمون الديني .

كانت الثورات الاجتماعية السياسية جميعها ، قبل القرن السابع عشر ، ذات طابع ديني ، تنشأ من مفهوم بدائي نقي في المسيحية . ولكن ابتداء من ذلك

التاريخ ، اخذت تتحرر من الطابع الديني الغيبي الذي رافقها في ماضيها واعطاها روحها الخاص ، فلم تعد كسابقاتها رقب محولاً كونياً او تاريخياً يأتيها عن طريق غلص يجري هذا التحويل . انجبه ايمان الثورين بعد ذلك الى الانسان ، فأصبح ايمانهم بقدره الارادة الانسانية على تحويل العالم الذي يحيط بنا اهم عنصر في الثورات ، وبذلك اخذت الانقلابات ترجع الى روح جديد غريب عن الروح الذي كان يلزمها سابقاً ؛ فوجدت نقطة انطلاقها في تقاليد أسطورية عريقة ، ووطئت امالها في فكرة الأبوة بآدم ، وفي فكرة الحق الواحد الذي يتساوى به الجميع في ثمار الأرض ، لأن ذلك من ارادة الله . فقد آمنت ايمان الكنيسة التي كانت تتمرد ضدها ، بوجود نظام إلهي كوني قرره الله ، ولكنها اختلفت عن الذين كانوا يؤيدون النظام المتبع ، لاعتقادها « بأن أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ظهرت إلى الوجود نتيجة امال الارادة الالهية . ولهذا ، كان قصدها الأول اعادة العالم الى الوضع الذي خطه الله في الأصل .

ولكن ابتداء من القرن السابع عشر ، على الأقل ، لم يعد الثوريون الذين يحاربون الظلم والتفاوت الاجتماعي يرجعون الى ارادة الله ، بل الى ما أسموه بالقانون الطبيعي ، فيتخذون منه حقيقة نهائية عليا تبرر الثورة . كان هوجو جروشيوس أول من بحث في المشكلة عام ١٦٢٥ ، فقرر أن الدعوة الى الحقوق الطبيعية المتساوية هي دعوة صحيحة دون أن تحتاج الى الرجوع لفكرة الله ، وتظل صحيحة حتى لو افترضنا أن الله غير موجود . أما البرهان على المساواة العامة فقد رأى انه « من السهل الكشف عنه ، لانه ينبع من الطبيعة ، أمنا جميعاً » . المنطق ذاك اخراج الله تدريجياً من مسرح التاريخ والحياة ، وأحل محله فكرة الطبيعة . كان القانون اول النظم التي تحررت من اللاهوت والدين ، ولكن النظم الاخرى تبعتها سريعاً . نقض الثوريون ، ابتداء من ذلك العصر الملحد ، بالحماة العارمة ذاتها التي اتصف بها « الثائرون في المسيح » ، أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ، ولكن ، هذه المرة ، باسم

قانون طبيعي ، لأنها تفسده وتشوهه وتخرج عليه .

لقد طالعنا ثورات اجتماعية سياسية طبقية عديدة في اليونان وروما وفلورانس ، في أواخر القرون الوسطى ، بيد أنها اختلفت عن الثورات الحديثة المماثلة ، بأنها كانت تعود الى أسباب خاصة وجانبية محدودة . ولكن الثورات الحديثة أخذت ترجع الى أسباب اساسية وشاملة ، وتتوجه الى الانسانية قاطبة . لم تقتصر الثورة ، هذه المرة ، على الانتقام الطبقي ، وعلى اصلاحات في توزيع الثروة او في تبديل شكل السلطة ، بل حاولت تجديد الانسان والمجتمع كله يجمع مافيه من نظم . كان قصدها إنشاء فلسفة جديدة ، او بالاحرى دين جديد يصح بأن يتوجه للناس جميعاً .

كتب روسو : « ان جميع الاوضاع والنظم الاجتماعية الماضية ترجع في أصلها الى العنف والترحور ، والدولة والملكية تنشآن على الاختلاس ، وتهدمان المساواة البدائية الاولى » . في هذه الكلمات ، عبر الدور الحديث عن ذاته ، وأعلن الحرب على النظم المتبعة وما تنطوي عليه من فروق ليس هناك من شيء يبررها . فأساس الحقوق الاجتماعية يجب ان ينبثق اذن من مبدأ طبيعي ، يرجع الى الانسان ، او من مبدأ تاريخي ، وليس من قوة غيبية خارج وضع الانسان . فابتداءً من الفلاسفة الفرنسيين ، في القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية التي عبرت عنهم ، نرى ان فكرة التقدم ، والحرية ، والتحول السياسي الاجتماعي تقتزن بموقف علماني والحادي صرف . تدخل الحركات الثورية الانقلابية الجديدة في صراع أساسي ضد الدين ، تحاول جهدها ، ويجميع قواها ان تقضي عليه .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية العلمانية ، او التي ترجع الى التاريخ والمجتمع فقط ، كذهب اجتماعي سياسي مثلاً ، أن تكون حيادية بالنسبة للدين ، مما يتنافى مع منطقها الذاتي كطلق ؛ فهي ، كذلك ، تحمل معها ، ككل دين ، موقفاً كلياً شاملاً أمام الحياة ، فتقرر قضاياها الاساسية

وتعلن أنها تعطي معنى ومنطقاً لكل شيء . لهذا ، فهي تريد الفرد نفسه ككل وتطلب منه الحماية والتضحية الذاتية . ما هي سوى فلسفة حياة عامة لا تسمح بأي صعيد ، سياسي او روحي ، ان يبقى خارجها .

ان اعتماد الايديولوجيات الانقلابية العلمانية ، قاعدة « ميتافيزيقية » تقتصر على التاريخ وتتحصر فيه ، قاد بشكل عفوي الى نقض الدين والتمرد على الله . لهذا ، نرى ان الاتحاد الانقلابي الحديث يؤله الانسان بشكل ما ؛ كانت الليبرالية والشيوعية والنازية والاشتراكية والديمقراطية محاولات تأليه ، وبذلك شاركت الاديان السابقة او الايديولوجيات الغيبية التقليدية في قصدها .

« الدين أفيون الشعب » . العبارة الماركسية هذه تعلن بوضوح عن حقيقة الايديولوجية العلمانية الانقلابية الاولى ، التي تبرز في تحديد علاقة الفرد مع الحياة والتاريخ . الحركة الانقلابية تنبثق وتنبع من مطلق جديد تحاول التبشير به وتحقيقه ، فكان نقض الدين والحضام معه أمراً لا مفر منه ، لأن الدين يمثل هو ذاته علاقة او مفهوماً مطلقاً من نوع آخر . ان الطبيعة المطلقة التي يشاركها فيها تجعل هذا التناقض او الصراع ، ليس فقط منطقياً بل عفويّاً ومحتوماً . فان كان اندين أفيون الشعب بالنسبة للانقلابات الحديثة ، فلأنه يركز عواطف ومشاعر وأفكار وسلوك الشعب على حقيقة أخرى ، وبذلك يخدر أحاسيسه أمام الانقلابات تلك .

في مؤتمر جامعة السلام والحرية المنعقد في برن عام ١٨٦٩ ، دعا المؤتمر الى اتخاذ قرار ينص على « أن وجود الله لا ينجم مع سعادة ، وكرامة ، وأخلاقية ، وحرية الانسان » . هناك ، في رأي المؤتمر ، طريقة واحدة يستطيع الله بها ، إن كان موجوداً ، ان يحترم قضية الحرية والانسان ، وهي ان يلغي وجوده . لا تقف هذه الايديولوجيات الانقلابية ، كبعض أبطال فولستوي في « الحرب والسلام » ، الذين كانوا في نقضهم لسياسة القيصر ، يقفون عند هذه السياسة ، فلا يتجاوزونها الى شخصية القيصر والنظام الاوتوقراطي

او الدين الذي يكن وراءها ، بل تمتد دون ايهام الى الدين وتقتضه . عين شيلر هذه الحقيقة فكتب بأن الدين ، أي دين ، وليس فقط المسيحية في ذاتها او أحد تفرعاتها ، لا ينسجم مع هذه الانقلابات لأنها تنبع من فلسفات حياة كلية ، تفسر كل شيء بمنطقها الخاص ، ووجود الدين ، أي دين ، ينقض هذا التفسير الكلي ، لأن طبيعة الدين تبدي ، هي الأخرى ، تفسيراً كلياً . لهذا ، كان التعايش بينها أمراً مستحيلاً ؛ وكان الصراع الذي نشب بينها أمراً طبيعياً .

وجد كثيرون من مؤرخي الثورة الفرنسية ، من ميشاله ، الى اولار ، الى مورنه ، في دراساتهم ، ان الدين كان العدو الاول للثورة ، لأن تعاليمه نقضت تعاليم الثورة . أما قول مؤرخ كجورج لافيير مثلاً ، بأن التناقض غير موجود ، لأن الانسان كان في المبادئ الثورية ، كما كان في الحقيقة المسيحية ، الحقيقة الاساسية ، فقول مردود ، ويدهش صدورهم من مؤرخ مثل لافيير . اتجهت الثورة كالمسيحية ، الى جميع الناس على السواء ، وفي جميع العالَم . ولكن هذه الدعوة العالمية برزت في كل منها من مبادئ فلسفية مختلفة لا يمكن التوفيق بينها او التقاؤها ، ثم ان قيام الدعوة ذاتها ، بهذا الشكل المطلق ، يستثني تلقائياً اية عقيدة اخرى تتخذ الشكل ذاته . قد تكون هذه الدعوة ، وما انطوت عليه من اخلاقية ، قريبة من الدعوة التي بشرت بها المسيحية ، ولكن قرابتها شكلية محضة ، لأنها نادت بها باسم حقيقة مختلفة مناقضة للحقيقة المسيحية . فقد آمنت بأن العالم الجديد الذي تريده هو عالم يتم نشوؤه على هذه الارض ، وان الجذور والقواعد التي يمتد منها او الاسباب التي يعتمد عليها ، هي في التاريخ ذاته ، وليس في ارادة غيبية خارجة على التاريخ .

رأى فلاسفة القرن الثامن عشر كل الشر التاريخي محصوراً في الدين . فالمسيحية كانت العدو الاول ، ولهذا حُصرت جميع مساوئ التاريخ فيها . لذلك ، نراهم يحاولون لبرهان على أن القسم الاكبر من التاريخ كان أكثر سعادة إنسانية ، لانه لم يتعرف على الدين ، فخضع لقوانين أكثر حرية وعدلاً ، وأكثر انسجاماً مع الدين الطبيعي والاخلاق من تاريخ شعوب أوروبا المسيحية .

كان التاريخ ، بكلمة أخرى ، سعيداً وإنسانياً ، في جميع ادوارهِ ، ما عدا تلك التي سادت فيها الايدان الموحدة التي افسدت الناس قلباً وعقلاً . كانت دراستهم للتاريخ ذات قصد واحد : التفريق بين الخير والشر ، بين العادات والنظم التي تلائم طبيعة الانسان ، وبين تلك التي تناقضها ، والتدليل على ان المسيحية او الدين ولد ما هو شر وفساد ، ما هو ضد الطبيعة والعقل في التاريخ ، وبأن ما ينطوي عليه ينكر المصلحة الانسانية .

هكذا ، نرى ان الانقلابات الحديثة تهاجم الدين السائد بشراسة وضراوة يستغربها من لا يمي طبيعتها المعنوية الانقلابية . اعترف الدين بقوة ارفع من العقل الانساني وتتجاوزه ، ولكن الايديولوجيات الحديثة ألهمت عنصراً إنسانياً كالعقل ، او الامة ، او الجنس ، او الفرد ، او البروليتاريا ، او التاريخ ، فأمن الانقلابيون ان الانتصار على النظام الاجتماعي او الوجود التقليدي لا يتم بدون تهديم الدين ، بدون تحرير الفكر من قبضة الدين ، لان فيه يجد هذا الوجود الاسس الاولى التي يعود إليها ويبرر ذاته فيها . بدأت هذه الظاهرة تؤكد ذاتها على صعيد ثوري عام ، قبل الثورة الفرنسية . ففي الثورة الانكليزية ، في القرن السابع عشر ، نجدها واضحة في التأكيد الشامل الذي حملته على الضمير الفردي ضد الكنيسة وتقاليدها .

ان ما ذكرناه يوضح لنا ما كان يعنيه انقلابي كباكونين ، عندما يعلن ان قضية الله ليست مسألة وجوده او عدم وجوده ، بل مسألة تحرير العقل منه ، وانه ، وان صح وكان الله موجوداً ، وجب علينا قتله . تعجز الايديولوجية الانقلابية الحديثة ، في الواقع ، عن الظهور ، كما تكشفت لنا ، بدون نقضها للدين ، وظهورها وظفرها ، كما نرى في الانقلابات الحديثة ، لا يعني فقط نقض الدين ، بل الانهيار الذي اصابه وقت في عضده . الانهيار ذاك هو الذي يفسح لها في الظهور والظفر . فلولاً انحلال الدين التقليدي واحتضاره ، لما كان بإمكان الايديولوجيات ان تظهر والانقلابات ان تعبر عنها بسيادة الواقع . يتضح ذلك في كثير من اقوال الانقلابيين . فهرزن مثلاً لم يدع الى رفض الله والدين

كبالينسكي او برودون ، او الى قتله على طريقة باكونين ، ولم يبرهن على الزيف الذي ينطوي عليه كالثوريين الفرنسيين ، بل وجدته ، كنيثه وهالدولين ، ميتاً في داخل نفسه وفي نفسية عصره .

لم تقتصر الدعوة الى تدمير الدين او تحرير العقل منه على الانقلابيين ، بل اصبحت ، في الواقع ، خاصة عامة في الفكر الحديث . كتب ويليام جايمس مرة بأنه إن اراد التعبير عن رأيه الشخصي بدون تحفظ ، فانه يعترف بأن الخطوة الاولى ، نحو الوصول الى علاقات نهائية سعيدة مع الكون ، تبرز في التمرد على فكرة وجود الله . ولكن بالإضافة الى ذلك ، يمكن القول بأن الايديولوجيات الانقلابية الحديثة رأت ان هذا التمرد ، ضد الدين على الاقل ، اساسي في بناء ذاتها ، وتأكيدها وتحقيقها ، وفي تحرير مشاعر وافكار الناس وحشدها في خلق دنيا انسانية جديدة . اجاب كارليل نفسه ، ولم يكن داعية من دعاة التحرر من الدين او الله ، الله الذي نادى الانسان : « احذر ، انك دون أب وحيد ، والكون ملك لي » ، بكلمات خالدة قائلا : « انا لست لك ، انني حر ، والى الأبد أحقد عليك . فقد بدأت اصير كائناتاً انسانياً منذ هذه الساعة » ، أي ساعة التمرد ضد الله .

عبرت هذه الفكرة عن ذاتها بشكل دراماتيكي ، في فلسفة نيثه ، التي رأت ان الانسان شيء يجب أن تتجاوزه . ولكن ، بينما نرى أن كياركجارد ومن بعده مارسال وغيرهما من النيوأوجسطينيين والنيوتوميين^(١١) ، قد تطلّعوا الى احياء قاعدة الوجود الديني ، فان نيثه ، النيووثني^(١٢) ، دعا ، في تقليد القرن الثامن عشر ، الى تحرير الانسان من المسيحية ، كي يستطيع تجاوز ذاته ، لأن المسيحية هي التي حملت الفساد والانحلال للانسان . ولم يقف عند المسيحية ، بل رأى ، بالإضافة الى ذلك ، « ان على جميع الآلهة أن تموت » . ولكي نرفع قدساً جديداً وجب ، في رأيه ، ان نهدم قدساً قديماً . لهذا

كان الالحاد في نظره بناءً وثورياً ، اذ من يريد ان يخلق الشر او الخير ، وجب عليه اولاً ان يهدم جميع القيم السائدة .

ربط ديوي نفسه بتحقيق المثال الديمقراطي بالتححرر من الدين والمسيحية ، فكتب بأنه لا يستطيع ان يفهم كيف يمكن إحداث أي تحقيق لهذا المثال ، كمثال روجي أخلاقي حي في اوضاع الانسان ، بدون التنازل عن مبدأ الانفصال الاساسي - اي الانفصال بين الله والحياة - الذي تلزمه المسيحية .

ردّد لامنه الكاهن المحروم الطريد ، ذلك ، قرناً واحداً تقريباً قبل ديوي ؛ فكتب في دراسته « الدين في علاقاته مع النظام السياسي » - وذلك قبل حرمانه - بأن التحالف بين الدين والديمقراطية أمر مستحيل . فها مبدأان يتصارعان باستمرار ، مبدأ للوحدة والاستقرار ومبدأ للانشقاق والتغير المستمر . فالمسيحية تحفظ كل شيء ، تثبت كل شيء ، والديمقراطية تهدم كل شيء ، وتغير كل شيء . كان صوت باكونين صوت معظم الانقلابيين . كان سيلفان مارشال ، الانقلابي الذي كتب « بيان المتساوين » ، يردد بأن الله هو الشر ، وهي عبارة اخذها عنه برودون وتفنخ فيها روحاً جديدة ، في كتابه « فكرة الثورة العامة » ، فكتب بأنه لم يبق للمسيحية أكثر من عشرين عاماً فتموت ، ربانه لن يمضي نصف قرن ، على الأرجح ، إلا ونرى الكاهن يُطارد بسبب ممارسته لمهنته الدينية بتهمة التدجيل والشعوذة . كتب برودون هذا عام ١٨٥١ ، وكانت نبوءته صادقة ، كما شهد على ذلك القرن العشرين بتجاربه الانقلابية .

وكتب ، في الفصل الأخير من كتابه « فلسفة البؤس » ، بأنه « إن كان هناك من كائن يستحق ، قبلنا وأكثر منا ، جهنم ، فاني أرى من واجبي تسميته : انه الله » . ولكن برودون كان ينكر الله القديم باسم الإله الجديد أو كما أسماه : « إله الحرية والمساواة » .

اما جورج ساند فقد كتبت مرة : « ايها المجتمع ، ايتها النظم ، عليك

الحقد ، الحقد حق الموت ... وانت يا الله ، يا من يسلم الضعيف للكثير من الاستبداد والمهانة ، انني ألعنك .

عبر روسو ، نبي الانقلاب الفرنسي ، وهو اول انقلاب حديث متكامل ، عن هذا الاتجاه بشكل واضح ، عندما اكد انه يستحيل على الفرد ان يكون مواطناً ومسيحياً في الوقت ذاته ، لأن اشكال الولاء تتناقض . لهذا ، نراه يتكلم عن ضرورة ظهور « دين مدني » . اما هلفسيوس فقد قال بأن المجلس التشريعي هو مصدر الدين ، وان الشارعين يجب ان يتميزوا بقوى روحية وزمانية ، وبذلك يزول التناقض من بين المبادئ الدينية والوطنية . ردّد هولباخ وغيره النغمة ذاتها .

واعلن شارنر نفسه ، بسبب مواقف من هذا النوع ، بأن « أحدث الثورات ضد الله ليست سوى ثورات لاهوتية » .

وجدت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نفسها وجهاً لوجه أمام نظرة دينية مازجت الحضارة الغربية منذ ألفي عام تقريباً . فالمسيحية كانت تحوّل الفرد منذ ولادته وفي جميع مراحل ودقائق نموه ، بإطارها ومعناها ، تحدد سلوكه ، توجه خطاه ، تعين افكاره ، تشقّف عقله ، تبرّر وجوده ، تمد حدودها الى كل شيء يعايشه ويعانيه ، من أحداث حياته اليومية الى مظاهر الطبيعة . لهذا ، لم يكن هناك مفر من الصراع بينها وبين الايديولوجيات الحديثة . فأنتى توجه الفكر الانقلابي وجد الدين ، فكان لا مناص له من مصارعته ، لأن نقضه كان الشرط الاول لحياته . توجه الفكر الى الانسان ككل ، اراد ان يبينه من جديد ، في صورة جديدة ، فكان محتوماً عليه ان يعلن معركته الاولى ضد المسيحية ، لأنها تعلن وتبشر بإنسان يختلف عن انسانيته ، مما جعل الصراع صراعاً عقائدياً لم يعرف التاريخ مثيلاً له من قبل . وهو لم يكن تهديدات مبهمة او مباحكات منطقية او مزاعم جزئية ، بل كان صراعاً مه الاول لإزالة الدين ومعاله ؛ ولم يكن تمرداً محدوداً او مشادة بين

علماء اللاهوت ، بل كان خصاماً في سبيل سيادة كلية على المجتمع ، ولذلك .
انسم بتلك الحدة الهائلة .

كتب دوستوفسكي ، وكان أول من ادرك التناقض الحاد بين الدين وبين
النفية الثورية الحديثة ، في الاخوان كرامزوف : « لو ان اليوشا توصل الى
الاستنتاج القائل بأن ليس هناك اله او خلود ، لأصبح ملحداً واشتراكياً دون
تردد . فلاشتر اكية ليست قضية الطبقات العاملة ، بل هي ، قبل كل شيء ،
قضية إلحاد ، قضية برج بابل يبني ليس لبلوغ السماء ، بل لحل السماء على
الأرض . »

يقرر مورنه ، في دراسته عن الجذور الفكرية للثورة الفرنسية ، بأن هناك
اجماعاً بين المؤرخين يعتبر ان الطور الأول من اطوار الفكر الفلسفي الثوري في
فرنسا كان يبرز في نقض الدين ، وان الطور السياسي لم يبدأ باحتلال مكانة
أولى ، الا بعد ان ربح الطور الاول معركته ضد الدين . تقدم نقض الدين
على نقض الاستبداد ، والتأكيد على ميثافيزيقى جديد تقدم على رفض النظام
السياسي ؛ كما تقدم الاتحاد النضال السياسي ، وقد كان منتشرأ بشكل عام ،
الى درجة كان فيها الايمان بالله سخرية يحاول الجميع تجنبها .

عجزت مأساة الانقلاب الفرنسي مثلاً عن فرض منطقها العقائدي فرضاً
شاملاً ، تتمكن فيه من اخراج الدين من المجتمع ، وقد عجزت عن ذلك لان
الدين كان لا يزال يتميز بشيء من القوة آنذاك ، ولكن ، وعلى الاخص ، لان
الانقلابية العقائدية التي انطوى عليها لم تقدم ذاتها في وحدة فلسفية ايديولوجية
منسجمة صريحة عند ابتدائها . نجد هنا سبباً رئيسياً للتفكك الذي اصاب
فرنسا فيما بعد . فمنذ الثورة ، اصبحت فرنسا بلداً منقسماً على ذاته ، يتنازعها
موقفان عقائديان متنافران يمتدان الى جميع نواحيها . ففي ابعد قراها نجد
الصراع واضحاً بين الكاهن ، الذي يمثل احدهما ، وبين المدرس الذي يمثل
الآخر .

وثمة ظاهرة ماثلة تطالعنا في الحركات الثورية اليونانية الرومانية ، والتي كانت - وقد بينا ذلك في مكان سابق - تمجز عن مجارة الثورات الحديثة في درجتها الثورية . فنجد ان القصد الأول « للطغاة » كان نزع القداسة عن الآلهة السائدة ، لأنها كانت ، وما توحى من اديان ، تبرر النظم المتبعة والطبقات الحاكمة . كانت الشرعية السياسية تشتق من الدين وتعتمد عليه ، فلذا ، كان ظهور الطغاة يعني نقض الدين او تحديثه . ولكن ، كي يبرر هؤلاء سلطتهم نراهم يستوردون من الخارج آلهة أجنبية ، بغية مقاومة الاديان والآلهة السابقة في المدن التي يسودونها ويحكمونها .

كان الدين في تلك الايديولوجيات المملانية الانقلابية الحديثة ، خيانة للانسان ، وبالتالي خيانة للثورة ، لأنه يعتبر ان الانسان أداة لمقاصد إلهية أو وسيلة لأهداف غيبية ، بدلاً من ان يكون هدفا لذاته ، وبدلاً من ان يجد قصده في تاريخه . قدل التجارب الانقلابية بوضوح على ان الانقلابي لا يمكن ان يكون انقلابياً متكامل الانقلابية « وان يتحقق كإنقلابي بدون ان يحارب الدين التقليدي ويرفضه ، ويجهاد في إزالته وفي تحرير العقول منه . هناك كثيرون من الانقلابيين كانوا يتجاوزون الدين في رفضهم ، فينكرون ، بالإضافة اليه ، فكرة الله ذاتها ، ولكن المعنى الانقلابي ، كما نستدل من التجربة الانقلابية ، لا يفرض هذا الموقف ، بل يفرض ، على الأقل ، رفض الدين السائد .

هناك تفاسير « غريبة » لتلك الخاصة في الايديولوجيات الحديثة ، أذكر ، على سبيل التمثيل ، ما يقوله بعض المفكرين ، من امثال ليبمان ، بان سبب إلحاد الفاشية والشيوعية هو أن الدين يبشر باحترام الانسان كإنسان . لا شك في ان المسيحية لم تبشر ابدأ باحترام الانسان كإنسان ، بل نظرت اليه ككائن ينطوي على طبيعة شريرة فاسدة ، لا يمكن ان يتغلب عليها او ان يتحرر منها . ثم ان تاريخ المسيحية ذاته لم يعبر ابدأ عن ذاك الاحترام المزعوم ، بل كان نقضاً له . ينطبق هكذا زعم ، بشكل خاص ، على الماركسية وليس على

المسيحية ، كما ان الفاشية نفسها ، تستحق هذا التحديد ، ولو بشكل آخر ، لأنها تتطوي ، على الأقل ، على مفهوم بطولي يدعو الانسان للارتفاع الى مرتبة عليا من الخلق وتأكيد الذات .

لا يرجع الخصام بين الايديولوجيات الحديثة والايديولوجيات التقليدية او الدين الى طبيعة تركيبها فقط ، وبالأخص خاصة المطلق فيها ، بل الى تفاوت في درجة التحقق او في الطور الديناميكي في كل منها . فالدين كان قد حقق ذاته ، بينما كانت الايديولوجيات الحديثة في بداية تحققها ودورها الديناميكي ، مما أدى الى توليد التناقض والمعاد .

كان الدين العدو الاول للانقلابات الحديثة ، والحرب الاولى التي كانت تعطيها كانت موجبة ضده وضد نظمه ، وما ذلك سوى لأن الدين كان قد تجاوز ، منذ مدة طويلة ، دور امتداده الثوري . يحمل الدين ، عند ولادته ، فلسفة حياة جديدة - بقطع النظر عن صحتها او خطئها ، خيرها او شرها - يحاول ، عن طريقها ، ان يحول الحياة وان يغير واقع الانسان تغييراً جذرياً . ولكن ، ما ان يتم له ذلك ، حتى يدب الانكماش والجمود اليه ، فيجمد ويستمر في تصلبه ، الى ان تنشأ قوة ثورية جديدة تحرر العقل والمجتمع منه . نظم الدين ذاته منذ قرون عديدة في كنائس و فرق مختلفة لا تقع تحت حصر ، بيد اننا لسنا نجد فيها أية فرقة او كنيسة لا تنقض ، كما يلاحظ برنز ، فكرة الثورة . ولكن ذلك لا يرجع الى عنصر في طبيعة الدين يستلشي منه الثورية ، ولكن الى « تاريخية » الدين التي جرّده منها .

الصفة الرئيسية في الموقف الديني الحالي تبرز في اتجاه هذا الموقف الى الماضي . فقديسو وابطال الدين هم من الموتى ، والمبادئ والقيم الاخلاقية التي يبشر بها قديمة عريقة في القدم . ولكننا نرى هناك وقتاً لم تكن فيه القيم تلك معروفة او هؤلاء الابطال والقديسون موجودين ، ولهذا كان ظهورهم ثورياً في بادىء الأمر . يكتب سانتياغا بأن الايمان بالقوى الروحية هو رهان يائس يقوم

به الانسان ، عندما يبلغ وضعه الحضيض ، ولكنه عاجز جداً عن الارتفاع بتلك الحيوية التي ترجع اليه ، عندما تتحسن اوضاعه ويتسم له القدر . لا شك في أن الأديان كانت تظهر الى الوجود وتعود الانسان في مراحل بلغ فيها الحضيض ، في أدوار ساد فيها التشاؤم ، وضاعت القيم وأمل الانسان بذاته وبالمستقبل . هذا لا يعني أبداً أن الدين لم يولد حيوية أو نشاطاً ؛ فإن نحن اطرحنا المقاييس الاخلاقية والانسانية والفكرية ، لرأينا أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن اكبر مظاهر وأشكال الحيوية والنشاط رافقت ظهور الاديان ، ثم ان سانتينا يُرجع ظهور الدين الى اوضاع حضارية غير ملائمة ، فينسى بذلك ان طبيعة الوضع الانساني ذاته ، وتفاعل الانسان مع هذا الوضع ، يثيران دائماً أمامه مشاكل وقضايا وألغازاً وتناقضات ، تفرض حلاً ومبتغياتاً ، ما . كان الفلاسفة الوجوديون أقرب بكثير الى الواقع ، عندما كشفوا عن تلك الناحية في وجود الانسان .

لا توحى الأوضاع التاريخية الحضارية الحديثة بالتححرر من الدين التقليدي وازالته فقط ، بل تجعل الدعوة إلى التحرر أمراً منطقياً بل محتوماً من ناحية عامة ، وفي المواقف الثورية من ناحية خاصة . وهذا لا يعني أن الدين يبرر ، في طبيعته ، الوضع السائد ، أو أنه يهتم بالمصادقة على الوضع ، وأن الأديان كانت كلها أديان تصديق وتبرير . لا شك في أن الأديان أهملت ، الى حد كبير ، وضع الانسان في هذا العالم ، ولم تؤكد امكان سيادته الإنسان لواقعه وامتلاكه لأمره ، كما انها لم تؤمن بأن هدف الإنسان هو الانسان أو أن الانسان يجد جذوره في التاريخ وفي الانسان ، واعتبرت القول بأن الانسان هو أممي الكائنات للانسان جريمة ، أو أن غايته الانسان في الانسان ، أو أن قصد الانسان يتحقق في التاريخ عن طريق تحول اجتماعي سياسي روحي شامل . ولكن هذا يجب أن لا ينسنا ثلاث حقائق أساسية :

أولاً : لم يكن الدين دائماً تبريراً وتصديقاً للواقع ؛ هذا الوصف يصدق عليه ، بعد أن تجاوز مرحلته الديناميكية الأولى ، ودخل دور انحلاله

العقائدي ، الدور الذي تجف فيه قواه وتموت حيويته .

ثانياً : كان الدين ، وإن أهل الوضع الانساني في أبعاده الاجتماعية السياسية ، يحقق دائماً ثورات نفسية روحية أخلاقية ، تحول مجرى الانسان تحولاً جذرياً ، وكان في الماضي المصدر الأساسي لهذا التحول .

ثالثاً : ان الأديان ، وإن كانت قد أهملت الأبعاد الاجتماعية السياسية في وضع الانسان من ناحية مباشرة ، أي أنها لم تحمل فكرة مجتمع جديد على طراز ما نجله في العصر الحديث ، فقد كانت ، من ناحية غير مباشرة ، ذات أثر كبير في هذه الأبعاد . هكذا نجد أن نشوء الدين كان يؤدي إلى نشوء ثقافات جديدة . يوجه الدين نظر الانسان ، ولا شك ، إلى عالم غيبي ، وذلك قد يبرر اعطائه تعريفاً رجعياً ؛ بيد أنه يجب ، في الوقت ذاته ، الاعتراف بالعنصر الثوري فيه - عند نشوئه الأول - لأنه يعني مفهوماً انسانياً جديداً ، لا يترك شاردة أو واردة في حياة الانسان بدون تحديد . فهو وإن كان جامداً من ناحية اجتماعية سياسية ، تأخذ فيه تلك الناحية ، معنى جديداً ، وإن بقيت على حالها القديم .

*

بعد هذا العرض الموجز لصراع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية مع الدين التقليدي ، وطبيعة الصراع واسبابه الاولى ، بقي علينا ان نمثل قليلاً على ذلك في مواقف تلك الايديولوجيات . فهو تمثيل موجز يبغى زيادة أو توسيعاً في ايضاح الخاصة تلك لأنه سبق لنا وتعرضنا لها في فصل سابق .

فان نحن بدأنا بايديولوجية الانقلاب الفرنسي ، وهي اول ايديولوجية علمانية انقلابية متكاملة ، لرأينا أنها نشأت في تعريف جديد للانسان ، فلم تكتف بإعلان المغالطة التاريخية في الدين كمقيدة موحى بها ، بل شرحت المتناقضات التي تميزه ، والتي تحكم عليه بالموت كقوة اجتماعية ، وحاولت ان تبين كيف ان أوضاع وفروض الحياة لا تلتئم مع الدين ، وكيف أن التناقض

يؤدي الى انحلال اخلاقي . فالمجتمع يحتاج الى حيوية ونشاط وفضائل اجتماعية ، ولكن الدين يبشر ، على نقيض ذلك ، بتقشف كبير ، وبجياة أخرى تلغي أهمية أو قيمة هاته الحياة . جميع تعاليمه تتناقض مع تعاليم العقل والعلم ، وتفرض على الانسان ان يعمل في سبيل نجاة روحه في الدنيا الآخرة ، وبذلك تنقض فروض طبيعته الانسانية التي 'تلزمه بالحياة الارضية . وهو يقف بأخلاقيته مؤيداً للمصالح الاستبدادية الأتانية التي تضر بمصلحة المجتمع ككل . أكد الفلاسفة جميعهم تقريباً ، وفي طليعتهم هولباخ ، فولتير ، هلقسيوس ، مورلي ، مابلي ، روسو ، كوندورسه ، ديدرو ... على هذه الناحية ، وبعضهم كفولتير ، تكلم ، في الواقع ، عن مؤامرة ضد المجتمع استخدمت الدين كي تحقق أغراضها .

كان الدين مؤامرة ، مؤامرة جافة صفيقة ، لدرجة يصعب عندها إدراك ظهوره أو استمراره في التاريخ يعزى أشد أنواع الاستبداد ، استبداد الكهنة والملوك . فهو لم ينتج غير الأكاذيب والجرائم طيلة تاريخه ، وجميع الشرور التي يتألم منها الانسان تزول يوم زواله . الإيمان به صفة من صفات الجهلة والحقى ، لهذا ، كان على الانسان ان يتحرر منه ، فقدموا له عبادة الطبيعة الانسانية بدلاً من عبادته . كان الصراع ضد الدين موقفاً عاماً ساد الفكر ، ليس في القرن الثامن عشر وفيما بعد فقط ، بل في القرن السابع عشر أيضاً ، وإلى درجة نجد فيها من يكتب عام ١٦٩٩ ، بأنه « لم يعد هناك شاب واحد لا يريد أن يكون ملحداً » ، ومدام دي مانتنان « تؤكد عام ١٦٨١ ، بأنه « لم يعد هناك أي إيمان في الريف ذاته » . وفي عام ١٧٢٢ كتبت الاميرة پالين بأنها لا تظن أن هناك بين الإكليروس وغيرهم مائة شخص يترسخ الإيمان الحقيقي في نفوسهم ، أو حتى الإيمان بالمسيح .

لا شك ان هذه الصورة مبالغ فيها . كان الإلحاد يؤكد ذاته ، ولكن ليس الى هذه الدرجة الشاملة . وصف جوقه الوضع بقوله إن الكتب الإلحادية المتكاملة ، ككتب بايل وهولباخ ، التي لم تكتف بنقض الدين ، بل نقضت فكرة الله أيضاً ،

جعلت الناس يرتجفون أمامها وكأنهم أمام احد الأشباح . قد يكون الإلحاد بالدين شاملاً ، ولكن ليس الإلحاد بالله .

يلج كارل باكر لتلك الظاهرة أيضاً ، فيكتب بأنه يصعب علينا ، وقد تعودنا على لغة الإلحاد والكفر بالدين ، ان نتصور الأثر الكبير لهذه « الدفعات » الإلحادية ، الأولى ضده . لقد كانت هزة عنيفة حركت العقول في اعماقها ، لأن العقول كانت تعيش في مجتمع يسوده الدين بشكل تام ، ولأنها لم تكن متعودّة اي نقض للدين او الله .

يصعب علينا الآن ان نتصور الجراءة الكبيرة التي تميزت بها الحركة الفكرية التي قادت الى الثورة الفرنسية ، بيد أنها كانت ، في الواقع ، تمثل ما يوجد من نقاء وصفاء ، من شرف ونبل ، في الموقف الانقلابي . وهي نوع من الفخر لكل انقلابي حديث .

كل الدين القصد الأول للأيديولوجية الفرنسية الانقلابية ولل فلسفة الاجتماعية التي تكن وراها . كتب هازار بان الهرم الذي ركز عليه الفكر الفلسفي الثوري حملته كان المسيح . فلم يكتف بالاصلاح ، بل اراد قتل الصليب ، اراد ان يمحي فكرة الوحي من الوجود ، وان يلغي العلاقة بين الانسان والله ، وان يهدم المفهوم الديني في الحياة . لقد ظن دعاة الفكر ذلك انهم كشفوا عن نظام الطبيعة ، وان عليهم فقط ان يتبعوا هذا النظام ، كي يحققوا السعادة المفقودة ، فارادوا إنشاء حقوق جديدة لا صلة لها بالحقوق الالهية ، واخلاقية جديدة مستقلة عن كل لاهوت ، وسياسة جديدة تحول الرعايا الى مواطنين يرجعون الى الأمة وليس الى الله . كي يحققوا ذلك وبحلول دون سقوط الأجيال القادمة في الاساطير والأقاصيص السابقة ، فقد اعلنوا عن مبادئ تربية جديدة تحرر هؤلاء منها ، بشكل نهائي . عندئذ تقوم السماء في الأرض ، وتلشأ في هذه الدنيا الجميلة الجديدة أجيال حديثة متحررة لا تشمر بأية حاجة الى التفتيش ، خارج ذاتها ، عن الأسباب التي تبرر وجودها .

كان « قاموس » بابل يعبر عن هذا الموقف تعبيراً واضحاً ، ولهذا احتل مكان الشرف في المكتبات ، فكان يطبع من جديد ويترجم بكثرة ، وفيه يجد دعاة القرن الثامن عشر الذخيرة الكافية لتقويض الدين . ففيه ، نرى أنه يستحيل على الدين والحقيقة أن يلتقيا ؛ فالدين والأخلاق لا يرتبطان أبداً بأية صلة ، والمؤمنون ليسوا أرقى أو أحسن من الذين لا يؤمنون ، ومن الممكن إنشاء جمهورية من الملحميين ، تكون أكثر فضيلة وتسامحاً وتضحية من جمهورية تتكون من الكاثوليك أو البروتستانت ، والايان بالدين هو مرجع الروم ، لأن الانسان يحاول ان يجد فيه حلاً للصعوبات التي يواجهها في ممارسة العقل . أما الانسكلوبيديا فقد حاولت إثارة العقول وتحريرها من ناحية سياسية واجتماعية ، وبشرت بالموقف العلمي والعلم ، ولكن دائماً ، في مرتبة ثانوية من الاهمية ، عندما نقارن ذلك بنقض الدين ، الذي كان يكون المحور الأساسي الذي تدور الانسكلوبيديا عليه . إن لعنة التاريخ الكبرى كانت في إصفاء الانسان للخرافات والتعصب الديني ، لهذا ، كان التاريخ مليئاً بالقسوة والهمجية والاستبداد . إن طريق الخلاص يكن في الاصفاء الى الصوت الجديد ، صوت العقل الثوري ، لأن الدين شيء نجس ، والكتب المقدسة محسوة بالأوهام .

كان قصد رجالات وقادة الثورة الأول إلغاء الدين وتحرير العقول منه . فأقوالهم وأفعالهم في هذا الشأن تحتاج الى عجل كبير خاص . كان شومات وآيرت يعبران عن هذا الموقف عندما ناديا بإزالة الدين ، لأنه يوهن الروح الثوري . أعلن جاك دوبان ، في إحدى خطبه في الجمعية التأسيسية : « هل تظنون أنها المواطنين والشارعون أنه من الممكن اشداء وتركيز الجمهورية الفرنسية بشيء آخر غير أشجار الحرية ؛ فالطبيعة والعقل هما آلهة الإنسان ، هما الإله » . أما فروشي فقد طالب بعلنة المدارس واغلاق الكنائس . لا يستطيع الطالب أن يخدم سيدين ، العلم والكاهن ، ولهذا يجب اغلاق الكنائس . ان رجوع روبسبير الى فكرة القدر الالهي لا يعني اعترافاً بالله أو الدين ، ولكن مناورة سياسية أراد فيها ، كما قال هو نفسه ، في خطبة القاها

في ٢٦ مارس ، عام ١٧٩١ : « لا تجب الإساءة الى الخرافات العامة بشكل مباشر » . فهو الذي بشر بإخضاع الدين للدولة ، وبتجريد الكهنة من ولايتهم للكنيسة ، وتحويلهم الى خدمة الأخلاقية الجديدة .

ان الكائن الأعلى الذي اعترف به بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ، لم يكن في الواقع ، سوى الأول بين الفلاسفة . أما بعضهم الآخر ، كهولباخ ، ولامتري وكوندياك ، فكانوا صريحين في الحادهم ، يرفضون فكرة الله بدون إلهام ، وينقضون الروح وخنودها ، ويحاولون تفسير جميع الأشياء من ناحية مادية ، أو كمادة في حركة .

هذا التركيز على تحرير المجتمع من الدين استوقف نظر جميع المؤرخين . فسردي ميتر الثورة آنذاك بأنها صراع ممت بين الدين والفلسفة . أما الجانسينيست فكانوا يلومون اليسوعيين ، لأن عملهم كان يشجع ، بطريقة غير مباشرة ، على الأقل ، عمل الفلاسفة الهدّام ، او كما كانوا يقولون « فلاسفتنا المزعومين » ، الذين يحاولون ان يرفعوا فكرة الانسان الذي حقرته الكنيسة تقليدياً ، فخلقوا نموذج انسان جديد يناقض الانسان المؤمن .

يسأل باردبايف عن ماهية الجذور الروحية للبورجوازية ، فيجيب بأنها الإيمان التام بهذا العالم المنظور ، ورفض العالم غير المنظور . يتوجّه البورجوازي الى الأشياء المنظورة والمحسوسة ، وعالمه عالم مكتفٍ بذاته .

لا شك في ان الانقلابية العقائدية كانت هي المقصودة بقول كارل جاسبرز : « ان الثورة الفرنسية كانت حدثاً دون سابق في التاريخ الانساني ، لأنها فتحت عهداً اخذ فيه الانسان نفسه قدره بين يديه ، وذلك بأشادته على مبادئ عقلانية ، وبأن ذلك كان السبب الذي جعل الوجدان الأوروبي يستقبلها بحماسة كبيرة » .

ان الفكرة الرئيسية الاساسية ، التي رأى كاسير انها تكن وراء جميع اتجاهات فلسفة القرن الثامن عشر ، هي الاعتقاد بأن الادراك الانساني قادر

بذاته، وبدون اللجوء الى أية مساعدة مما وراء الطبيعة، ان يدرك نظام العالم، وبأن هذه الطريقة الجديدة في ادراك العالم ستقود الى طريقة جديدة في سيادته.

نبه الكثير من المؤرخين للقرن الثامن عشر بأن مفهوم هذا القرن في الانسان المثقف التقدمي، يعني تحرره من وحي الله الديني، من المسيحية والكنيسة، من المسيح والدين. ونبه هؤلاء المؤرخون أيضاً أن هذا الموقف كان قاعدة عقلانية القرن الثامن عشر أو فلسفته الانقلابية. فالشرط الأساسي للمشاركة في العقلانية تلك كان رفض الدين التقليدي الذي يتسوخ على الزور، والأقاصيص التي ينطوي عليها وتعتمد الجهل. يماثل موقف لوك نفسه، وهو لم يدعُ علانية الى نقض الدين، موقف الايديولوجية الليبرالية ضد الدين. ففهموه في المسيحية يتجاهل، في الواقع، بشكل تام، مظاهر الايمان التي كان لها مكان الصدارة في القرون السابقة. فهو « كعقلاني في أعماقه، لم يفكر أبداً بإمكان الاعتماد على أية سلطة سوى سلطة العقل ».

دفعت ايديولوجية الثورة الفرنسية الثورة الى علمنة شاملة للحياة العامة. أما حجة قادة الجمعية الثورية الفاصلة فكانت أن حقوق الانسان لا تنسجم مع الحياة الدينية أو الرهبنة. فجميع النظم المتبعة هي، كما أعلن بارثاف، من صنع المجتمع، ولهذا فإن المجتمع يستطيع أن يزيلها عندما تصبح غير مفيدة. جرّدت الثورة، تبعاً لهذا المنطق، الكنيسة من أملاكها، ومنعت الرهبنة، ووضعت يدها على الأدوية، وأنشأت كنيسة قومية خارج روما، وفرضت قسّم الولاء لدستور الكنيسة تلك، ونفت الذين امتنعوا عن ذلك. ولكن، ما لبثت الثورة أن أخذت باضطهاد الكنيسة الدستورية، وامتنت عن تمويل أو الاعتراف بأية كنيسة. جعلت هذه الظاهرة ماثية، مؤرخ الثورة، يلاحظ بأن مبادئ ١٧٨٩ كانت جسماً مذهبياً مكتفياً بذاته، يحد قيمته في البرهان العقلي، وليس أبداً في الوحي، ويعتبر الانسانية إله الخاص.

كتب نو كفيل عن هذه الناحية في الثورة الفرنسية « فقال بأن الإلحاد

المتعصب كان أساساً لها ، وأن أي تجاهل لهذا الاتجاه يعني تجاهل الخاصة الأساسية التي تميزها . فقد رأى أن جميع الخطب والمنشورات والمقالات التي كانت تظهر آنذاك ، تتميز بظاهرتين أساسيتين هما : أولاً ، بغض المثقفين والمفكرين للأرهاب الثوري ؛ وثانياً ، انجذابهم الى الثورة المجذابة قوياً بسبب موقفها ضد الدين ، بالرغم من نفورهم من ارهايها .

*

هذا من جهة الايديولوجية الليبرالية ، أما من جهة الايديولوجية النازية ، فقد رأت ان الله لم يعبر عن ذاته في المسيح ، بل في أدولف هتلر ، وأن أفكار الكنائس البروتستانتية واثكاوليكية يجب ان تسحق سحقاً كدين سلمي ، من طرف الشعوب التي تتبع المبادئ العرقية الآرية .

أرادت النازية والفاشية جعل الدين خادماً يأتمر بأمر الايديولوجية الانقلابية . ففي كل منها حملت الايديولوجية مطلقاً جديداً ، يسود كل شيء ويحعل كل شيء يقف موقفاً ثائوياً بالنسبة اليه . يتضح ذلك كل الوضوح في كتابات الحركتين وفي النازية على الأخص ؛ فإن كان فادر ويلي قد اهما بمرض النظريات الدرقية والاقتصادية في الحركة النازية ، فإن روزنبرغ كان يعبر عن مشاغل الحركة الاولى ضد المسيحية . فرض الانقلاب النازي توجيهاً صارماً على برامج التربية في تحقيق اللصد الرئيسي ، وهو إزالة الدين ، لأن النازية كانت تعني ديانة جرمانية جديدة محضة ؛ لهذا ، راحت من جهة أخرى ، تحاول إحياء ما وجدته من وثنية الجرمان الاولين ، فأنشأت فيما أنشأته حركة الايمان الالمانى ، وهي حركة وثنية تحاول إحياء الوثنية القديمة .

لقد وُقعت معاهدة بين الكنيسة وبين الحكومة النازية عام ١٩٣٣ ، بيد انه كان من المستحيل الارتباط بها ، لأن البلاد ، اي بلاد ، لا تتسع لايامنين مطلقين . لهذا ، لم يكن من السهل على تلك المعاهدة ان تسدل ستاراً على الحرب الناشبة بين الجهتين ، بالرغم من المحاولات العديدة التي كان يبذلها الطرفان لابقائها خفية . في هذه الحرب ، كانت النازية تحاول ان تقضي على معنويات

الكنيسة ، وتستغل كل مناسبة في تمريغ كرامتها بالتراب . فقد كانت تحاول ان تجعل من رجالها مجرمين ، وتبتعد عن اضطهادهم في اوضاع اوتهم تضفي عليهم شيئاً من صفة الشهيد ، لأنها كانت تريد التدليل على انحلال الكنيسة الروحي والخلقي . هذا الأسلوب المنظم ضمن للنازية نصراً سريعاً ؛ فلم يأت عام ١٩٣٧ إلا وقد رجحت معركتها ضد الكنيسة ، ولا عجب في ذلك ، إذ يصعب ، أو بالأحرى يستحيل على إيمان قديم حقق ذاته ان يغالب ايماناً جديداً في طوره الاول الديناميكي .

كتب كارل بارس بأن النازية اتخذت في بادئ الأمر في ذهن المراقبين ، وفي طليعتهم الكنيسة ، مظهر تجربة سياسية جديدة على طراز ما سبقها من تجارب ؛ لهذا ، كان على الكنيسة ان تُعطي التجربة الوقت الكافي للتعبير عن ذاتها ؛ ولكن ، ما لبث الأمر ان انكشف وتبين ان النازية هي بعيدة جداً عن هذا النوع من التجارب ، وليست ، في الواقع ، سوى نظام ديني للخلاص . فاستنتج بارس لذلك بأنه يستحيل ادراكها كتجربة سياسية ، إن لم يرافق ذلك إدراك آخر لها في صفتها الدينية كنظام جديد .

كان الجيل الالماني الجديد ينشأ ، نتيجة الدعاية النازية ، على الاعتقاد بأولوية الأمة ، وبأن الدولة هي أهم واكبر قيمة من أي دين ، وان الولاء للأمة والدولة هو أهم شيء ، ويتقدم على اي ولاء ديني آخر . كان هتلر حذراً جداً في مناهضته ومقاومته للدين ، بشكل علني ، ولكنه اعطى مفكري الحزب الحرية في التعبير عن مناهضتهم ومقاومتهم . رسم روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، صورة واضحة عن موقف النظام الجديد من الدين ، عندما أعلن بأنه عندما يضع الاشتراكي القومي قبضه الحزبي ويصبح جندياً من جنود هتلر ، يسي دينه إيمانه بزعيمه . فالاشتراكيون القوميون يجب الا يسمحوا للتاريخ الالماني والمظلمة التوتنية بأن يخضعا لما يسمى بالدين . أما كنوث فقد كتب بأن المسيحية هي « من البقايا البائدة لثقافة منحلة عفى عليها الزمان ، ولهذا ، أصبحت عبثة أساسية ضد تطور الألفية الجديدة التي تبشر النازية بها ، عبثة

تجب إزالتها وإشادة ، بدلاً منها ، إيمان لا يعرف الله ، بل يحمد جوهره في الدولة . على المسيحية ، كأول عقيدة عالمية ، ان 'تعتبر مسؤولة عن ظهور الشيوعية ، لأن مهمتها كانت تحقيق المساواة بين جميع الكائنات الانسانية ، بدون اي اعتبار للجنس او الدم . ولكن عندما بنى الحياة الالمانية ككل ، من جديد ، وعندما تطور السياسة والاقتصاد والثقافة على اسس جديدة ، يُصبح من المستحيل على احياء الدينية في المانيا ان تخضع للتوراة اليهودية .

اما بارجمان فقد حاول في مبادئه ، الخمسة والعشرين المشهورة ، ان ينشئ ديناً تازياً جديداً في المدارس .

كانت هذه الاقوال التي يصرح بها القادة النازيون عديدة ، وتركز كلها على زرع البغضاء للدين ، والعمل في سبيل تحرير العقول منه ، والدعوة الى الدين الجديد . ان هتلر ، وان لم يعلن حملة علنية في خطبه ضد الدين ، كان ، في الواقع ، المصدر الاول لهذا الخصام . فمن اقواله مثلاً ، ان المسيحية كانت اشد ضربة زلت بالإنسانية في تاريخها !

لقد كان يردد ، في أمكنة عديدة ، بأن الابدولوجية النازية هي دين جديد ، ومن ثم يقارن بينها وبين الدين ، كي يكشف عن وجه الشبه بينهما ، كما انه جعل من المانيا الإله الجديد ، فكان يردد دائماً : « إننا لا نريد اي إله سوى المانيا » .

يستنتج ترافور روبر في مقدمة كتابه « احاديث هتلر السرية » ان الهدف الاول الرئيسي لهتلر كان انشاء دين عرقي جديد ، يبرز كقاعدة لامبراطورية المانية الغية . اما بولوك فيصف موقف هتلر من الدين بقوله ان المسيحية كانت ، في نظر هتلر ، ديناً لا يصح إلا لمعبود ، وبأنه كان يزدرى اخلاقيتها وكل حديث عن حياة اخرى . فالهوت كان النهاية التامة ، واي خلود يستطيع الانسان تحقيقه ينشأ في الجنس والتاريخ .

لم تبلغ الفاشية درجة النازية الانقلابية ، فكان صراعها مع الدين اقل حدة

وشدة ، ولكنه كان ظاهراً فيها . عبّر موسوليني عن تلك الظاهرة خير تعبير ، عندما وصف الدولة الفاشية بأنها قوة روحية ، تأخذ على عاتقها جميع اشكال حياة الفرد الروحية والفكرية ، وبأنها روح الروح ، وبأنها لا تخلق القوانين والنظم فقط ، بل هي تربي وتنمي الحياة الروحية ، وتريد ان تصنع من جديد ، ليس فقط اشكال الحياة الانسانية ، بل مضمونها ، الانسان . كان موسوليني قد اعلن عام ١٩١٤ دين الفوضوية المقدس ، وجاهر بأنه عدو كل شكل من اشكال المسيحية والدين .

كان هذا الطابع في النازية والفاشية غامضاً ، والسبب يرجع الى تناقضها الايديولوجي المنسق مع الماركسية . نقضها لتحديد الشيوعية للدين ، كأفيون الشعب ، خدع الكثيرين ، وجعل عدداً كبيراً من قادة الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية يقف الى جانبها ، لانهم رأوا فيها معنى جديداً للدين . ولكن ، كما يلاحظ فريدريك ويرزبكي ، كانت الامر على عكس ذلك تماماً . فقد اتبعنا ، في بادئ الامر ، سياسة بعيدة كل البعد عن الحادية الحركة الشيوعية ، وما لبث الواقع ان افضح ، فبين بأنها تتاديان بإخضاع الدين في الفاشية ، وباستبداله بدين آخر في النازية . لقد قبلتا بالدين وبقاء الكنائس ، ولكن كأداة في خدمة مقاصدهما العقائدية الجديدة ؛ لهذا ، نرى الصراع يذرّ قرنه رأساً بينها وبين الدين ، عندما يحاول الاخير التمسك بأي شيء يتنافى مع المذهب الجديد ؛ فخصام الفاشية مع الكنيسة ، حول تعليم وتربية النشء مثال واضح . اما النازية فكانت قد اعتقلت حق عام ١٩٣٩ ، خة آلاف وسبعائة كاهن ، وكان لا يزال نصفهم آنذاك في المعتقلات .

قد تفرض الاعتبارات الاستراتيجية السياسية على الحركات الانقلابية ، كما فرضت على الفاشية والنازية والى حد ما على الشيوعية ، أن تحقق بعض التسيويات مع الاديان السائدة ، ولكن هذا التكتيك لا يمكن له ان ينسجم طويلاً مع قاعدتها الاساسية المناهية للدين . فشمول هذه الانقلابات لا معدى له من الخصام

مع الدين ، وهو الذي يزعم لنفسه الشمول ذاته . فليس هناك من تسوية ممكنة بين الاثنين ، وكل تسوية تحدث لا تخرج عن كونها هدنة مؤقتة في طريق المعركة النهائية ، التي يجب ان تنتهي بالنصر التام لاحدهما . فالإيديولوجية الانقلابية تمثل ديناً جديداً ينافس الأديان السابقة في تملك نفوس الناس ، ولهذا فان حياتها ذاتها ترتبط بالنصر النهائي الذي تستطيع ان تسجله ضد الأديان .

أما الماركسية فقد رأت أن الإيمان بالله يعبر عن ضعف الإنسان ، وعما يحيط به من فقر وعبودية ، وأن الإنسان القوي لا يحتاج الى الله . فالدين أفيون الشعب ، ومن الضرورة تمزيق الشعور الديني ، لأن تحرير العمال ، ومن ثم الإنسانية كلها ، يفرض إزالة الشعور ذاك . يمثل الدين تعزية تلهي الإنسان عن الاهتمام بهذا العالم ، فكان من الضروري تحرير البروليتاريا منه ، لأنه يخدر أعصابها ويشل ارادتها الصراعية . الخطوة الأولى في بناء هذه الإرادة هو التحرير . فالمذاهب الدينية برهان يوضح استعباد القوى اللاعقلانية للإنسان ، والإنسان لا يظفر بإنسانيته وحرية ، بدون التحرر من هذه المذاهب ، لأن التحرر منها يعني أنه أصبح حراً من القوى اللاعقلانية التي تسوده من الخارج . لهذا ، لم يكن غريباً ان نرى دستور الحزب الشيوعي ، ودستور الشيوعية الدولية ، يفرضان على كل عضو في الحركة الشيوعية ان يكون ملحقاً ، وأن يقوم بدعاية ضد الدين . يطرد الحزب من عضويته كل فرد يمارس شعائر الدين وكذلك تنهي الدولة خدمات كل موظف يتجه هذا الاتجاه . كانت الحرب ضد الدين في طبيعة مشغل الثورة الشيوعية ، والدعاية ضده كانت مبدءاً فرضته الثورة على الفلاسفة والمفكرين والادباء والفنانين . رأى باردياف بحق أن هذه الحرب كانت دائماً جزءاً من مشاريع الخمس سنوات ، التي لم تكن اقتصادية فقط ، بل روحية أولاً .

كانت نقطة الانطلاق في الماركسية نقض الدين ورفض الآلهة ؛ فالالحاد يشكل لمحتها ، ويتمتع بكان الصدارة فيها ، ويطلعنا في كل صفحة من صفحاتها . كان ماركس يرقب ، في الواقع ، زوال الدين زوالاً تلقائياً ، بعد إلغاء الأوضاع

الاجتماعية للانسانية التي تكن وراءه .

شرح فيورباخ ، في كتابه « جوهر المسيحية » ، ان الله هو بمثابة انعكاس فقط للآمال والميول الانسانية . فالدين لا يدور حول علاقة الانسان بالله ، بل حول علاقة الانسان بالانسان ، والانسان ذاته هو أعلى وأسمى الكائنات .

من فيورباخ ، تعلم ماركس بان الله ليس الذي يخلق الانسان ، ولكن الانسان هو الذي يخلق الله ، واكتشاف هذه الحقيقة كان لها أثر هزّ اعماقه واسكره روحياً . فان كان الله من صنع الانسان ، فليس هناك شيء ، أي شيء ، يمكن ان يقف في طريق الانسان ويعترضها . ولكن ماركس تنبه تدريجياً الى ان فيورباخ لم يعر تماماً المضمون الثوري او الخاصة الانقلابية التي ينطوي عليها ، او يذخر بها اكتشافه . هذا ما حاول ان ينميه ويعلمه ، فزاده يكتب بان الانسان هو الذي يصنع الدين ، والدين لا يصنع الانسان . الدين هو ، في الواقع ، وعي ذاتي للانسان الذي اما انه لم يجد ذاته بعد ، واما انه خسر ذاته ثانية ، بعد ان كان قد وجدها . ولكن الانسان ليس كائناً مجرداً خارج العالم ، بل هو عالم الناس ، الدولة ، المجتمع . وهذا المجتمع ، وهذه الدولة ينتجان وعياً ذاتياً فاسداً ، لانها يشكلان عالماً فاسداً . الدين هو أنين مخلوق مظلوم ، ومشاعر عالم درن قلب ، كما انه روح اوضاع غير روحية . الشعب لا يستطيع ان يكون سعيداً حقاً ان لم يُحرّر من أكذوبة السعادة بإلغاء الدين . المطالبة بان يتحرر الفرد من الخرافات حول وضعه ، يعني المطالبة بان تترك وضعاً يحتاج الى خرافات .

كان الانقلابيون الروس كلهم في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وليس الشيوعيين فقط ، ملحدين بالدين « وإلحادهم كان من نوع الايمان الجديد ، لأنه كان ينشأ من نظرة جديدة الى الانسان . فعداؤهم الرزين الصادق لأشكال الشر والعنف والاستبداد التي تحكم بالناس ، وتبلور عداوتهم في مفهوم انساني جديد ، قادهم الى الالحاد ، فاصبحوا ملحدين ، لأنهم لم يقدرُوا ان يقبلوا

إلهاً فعل هكذا شر أو رضي بعالم مليء بالآلم . فكّر مرسيون في السابق بأن الله الذي خلق عالماً من هذا النوع هو إله شرير ، ولكن الانقلابيين الروس انكروا ان يكون هناك 'ي إله . وجد باردبايف ان هذا الاحاد كان صفة عامة ميّزت الانقلابيين الروس ، ونقطة الانطلاق التي ارتكزت عليها الحركات الانقلابية الروسية ، من عدمية وفوضوية وليبرالية واشتراكية وشيوعية . فقد بلغ درجة جعلت بغضاء هذه الحركات الأولى تتركز على الدين والله ، وكانت حماسها في نقض الدين نوعاً من الحماسة الدينية الجديدة .

صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانتقالية

رجعنا ، في الفصول السابقة ، أكثر من مرة ، الى الطبيعة الدينية في الايديولوجية الانتقالية ، غيبية كانت أو علمانية ، ورأينا أن الايديولوجيات العلمانية الحديثة تسمى بالأديان . بقي علينا هنا أن نحدد تلك الطبيعة الدينية التي تلازم الايديولوجية كخاصة أساسية لها .

إن الايديولوجيات الحديثة ، على الرغم من نقضها للدين ومقارنتها له ، هي ، في الواقع ، أديان جديدة . قد يشير قولنا ولا شك ، في الكثيرين ، عواطف تتنافى مع التدقيق الموضوعي في ظاهرة الثورات والانقلابات . ولكن استخدام هذه الكلمة أمر مفروض علينا ، لأننا لا نجد كلمة أخرى بقي بالفرض ذاته . لهذا ، درجت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الحديثة على الرجوع الى تلك العبارة في تحديد الصفات والخصائص المشتركة بين الأديان التقليدية

وبين هذه الايديولوجيات . فأي مفكر يستطيع ان يعطي كلمة جديدة موفقة
تعيّن الخصائص والصفات ذاتها يكون قد قدّم ولا شك ، خدمة للفكر
الاجتماعي السياسي . ولكن طالما أن هذه الكلمة غير متيسرة ، وطالما أن
الأمر الأساسي يبرز في المظاهر النفسية الاخلاقية الاجتماعية التي ترجع اليها
وليس في الكلمة ذاتها ، لا نرى بأساً من استخدام كلمة دين .

ولكن ، في هذا المفهوم الفلسفي السيكولوجي الذي نستعمل فيه هذه الكلمة ،
يجب ألا يغرب عن الذهن أنها لا تمت بأية صلة الى عبادة إلهية تقليدية كالمسيحية
أو الاسلام ، وأنها بالأخص ، لا تتطوي على أي عنصر من عناصر الايمان بقوة
روحية غيبية تتجاوز الطبيعة . المقصد من الرجوع الى هذه الكلمة هو التعبير
عن المضمون الديني الذي تتطوي عليه الايديولوجيات ، وهو تحريض المؤمن
على الايمان بمطلق جديد ، ودعوته الى الكفاح العسير ، وبذل الجهد المتواصل
في سبيل دنيا جديدة . يولد الروح الديني هذه العواطف الأساسية من ولاء
وتفاني وتضحية ، ويحاول ، بإثارتها ، أن يزيل من حياة الانسان التناقض بين
المثال والواقع .

القول بأن الايديولوجيات والانقلابات الحديثة هي أديان جديدة أو بانها
ذات طائفة دينية لا صلة له البتة أيضاً ببعض النظريات التي يقول بها
مفكرون وفلاسفة مختلفون ، من أمثال هوايتد وفابر ، والتي تعتبرها امتداداً
للمسيحية أو بالأحرى لقيمها . إن هذا مفهوم خاطيء تعبر عنه عادة مدارس
محافظة . لا شك في أن الايديولوجيات والانقلابات تتطوي على بعض العناصر التي
تأثل عناصر مسيحية ، ولكن هذا لا يعني أنها امتداد لها وإن كان طفيفاً . أو
أن المسيحية تسودها على الرغم منها . فهذا التشابه الجزئي موجود بين جميع
المواقف العقائدية ، وإن نحن تابعنا المنطق ذاته لوجدنا ان لا جديد فكري أو
عقائدي تحت الشمس . ولكن هذا خطأ قاذح ؛ لأن ما يُعطي المذهب أو
الايديولوجية إصالتها ليس العناصر التي تتركب منها عنصراً عنصراً ، بل
الشخصية العامة التي تنتظم فيها

تختلف الأديان في معناها وفي وسائلها وفي نظمها وفي طقوسها ؛ ولهذا ،
فعمداً نحددها ، يجب أن نستخدم منهاجاً يقارن بينها ويحاول الكشف عن
العنصر الواحد المشترك فيها .

لقد قيل إن الدين هو مجموعة العقائد والمشار التي تحدد علاقة الانسان
بكائن أو كائنات عليا . انه تحديد قاصر ، لأن هناك أديانا كالبودية أو
الكونفوشية ، لا ينطبق عليها . ولكن دعاء الدين التقليدي ، وإن كانوا يعطون
عادة تحديداً للدين ، يمتد الى كل مظهر ديني ممكن ، فإن مفهومهم يبقى دائماً
مركزاً على الديانة الموحدة ، ويعتبر الأشكال اللاوحدانية إما انحرافاً عن
الدين الحقيقي ، وإما مظاهر قدّمت لظهور ذاك الدين . ثم نراهم ينتهون
بالقول بأن الايمان بالدين ، في تقليد الغرب ، هو خاصة في طبيعة الانسان .
الذين لا يرتبط بالايمان بقصد كوني عام ، بإله واحد وبنظام أخلاقي يسود
العالم . فهذه عناصر تميز الأديان الموحدة .

تشتق كلمة دين من كلمة رلياجرد^(١) ، وهي تعني ، في الأصل ، رابطة .
فأية رابطة تربط الإنسان بحقيقة تتجاوزه ، تعني شكلاً دينياً . تابع فيورباخ
هذا المنطق ، إلى درجة رأى فيها ، أن العلاقات المتبادلة بين الناس من جنسية ،
وصداقة ، وعطف ، ورحب ، ووضعية الخ ... ستتحول الى دين جديد ،
يحل محل الدين السابق ؛ لهذا ، نراه يعتبر أن الملحد هو فقط ذلك الشخص
الذي لا يرى أية قيمة ، أو يحمل أي شعور ايجابي للصفات التي ترافق الكائن
الإلهي كالحبة ، والحكمة والعدالة .

رأى فيورباخ أن الكائن الإلهي هو أي كائن ينظر إليه الانسان كالكائن
الاعلى ، فلا يرى كائناً آخر يملوه . فإله هو طبيعة الانسان ، وقد تحولت
إلى حقيقة مطلقة ، حقيقة الانسان . أما مفهوم الله أو الدين فيختلف باختلاف

الأوضاع التي يدرك بها الإنسان طبيعته ، وينظر إليها كالكائن الأعلى . هذه الأوضاع هي إذن الحقيقة الأولى بالنسبة إليه ، تمثل الوجود الأعلى أو هي الوجود ذاته . وهكذا ، لا تعود خصائص الله سوى خصائص الإنسان في أوضاع إنسانية خاصة . هنا ، نرى تحديداً أكثر دقة من التحديد الأول ، لأنه أكثر شمولاً .

امتدت كلمة الدين إلى أشياء عديدة في تاريخ الإنسان ، وكانت تعين أموراً مختلفة باختلاف المجتمعات ، ولكنها في معظم الأوضاع ، كانت ذات معنى روحي غيبي ، أي أنها كانت ترى أن نظام الطبيعة ، الذي يشكل تجارب هذا العالم ، هو جزء من الكون ككل ، يجد معناه بالنسبة لعالم غير منظور . الدين في هذا المعنى هو الإيمان بوجود نظام غير منظور يفسر العالم ويحل الغازه ، وفي بعض الأديان ، وخصوصاً الموحدة منها ، لا يفسر فقط ، بل ينطوي على الثواب والعقاب لأبناء العالم المنظور . تختلف الأديان اختلافاً كبيراً بالعناصر أو الصور التي يتركب منها ذلك النظام غير المنظور . ولهذا ، تستحيل المقارنة بينها من حيث المضمون . ولكن ، من حيث الشكل الذي يتخذه ، فإن الأمر يصبح سهلاً ، إذ يمكن القول بأن الأديان ، مهما اختلفت في محتوياتها ومضامينها ، فلها تقدم شكلي عقائدياً تصاعدياً يتجاوز الفرد .

لا يحدد هذا التعريف أي نوع من القوى غير المنظورة التي تكون حقيقة الدين العليا ، لأن الشرط الأول الذي يجب أن يتحقق فيها هو أن تكون قوى غير منظورة ؛ يعني أن التحديد يشمل ليس فقط أدياناً تقليدية كالمسيحية أو الاسلام بل أدياناً زمانية علمانية كالشيوعية أو النازية ، لأنها تؤمن ، هي الأخرى ، بأن هناك قوى غير منظورة تسود حركة التاريخ والجمع . لهذا ، نرى بعض المفكرين والفلاسفة ، كديوي مثلاً ، يكتب بأن أي عمل أو حركة نتاجها في خدمة بعض المقاصد العليا ، ضد صعوبات وعثرات تعترضنا ، وضد مخاطر تهددنا ، بسبب إيمان يثيرنا ، تكون كلها ذات طابع ديني . شرح كونت أيضاً ، وهو فيلسوف الحادي آخر ، بأن هناك ديناً عندما يجد الفرد نفسه ،

وجدانها وخارجياً ، متجهاً بجميع افكاره ومشاعره نحو قدرة عليا
تحدد اعماله .

يتابع هيجل المنطق ذاته فيجد ان أساس الدين وعي ، من قبل الفرد ،
بأن هناك قوة عليا يشعر ، بالنسبة اليها ، أنه كائن ضعيف ؛ فالدين يبدأ بوعي
أن هناك شيئاً أعلى من الانسان ، قوة إيمانية تنظف باطنه ، وسيئتماً
من الحقائق العامة التي يمكنها ان تحول شخصية الفرد ، عندما يتمسك بها
بصدق ، ويتجاوب معها بحماسة وإخلاص .

أما هوبتهد فيرى ان الدين ، من ناحية عامة ، هو نظام من الحقائق العامة
التي تنتج تحويلاً في المزاج النفسي عندما يصدق الايمان بها .

قد يكون هناك شيء من الحقيقة في قول مفكرين وفلاسفة ، كشوبنهاور
وبركهاردت وباريتو وكثيرين غيرهم ، بأن الموقف الديني يعبر عن حاجة
خالدة ، لا يمكن هدمها ، في الطبيعة الانسانية ذاتها ، ولكن بما لا شك فيه
أن طبيعة تركيب الوضع الانساني تولد في الانسان حاجة دينية الى اطار
عقائدي عام يرجع اليه ، ويرتخ فيه قواعد إرشاده ومقاييس سلوكه ،
ويركز عليه حماسه ومشاعره . ولكن الوضع الانساني لا يعلن لنا أي اطار
خاص يعبر عن هذه الحاجة ؛ الا انه عبر عنها في أشكال مختلفة ، فقدم
عبادته للأشجار ، والحيوانات ، والحجارة ، وظواهرات طبيعية «
وآلهة وأرواح ، وقادة وأجداد ، للقبيلة أو العائلة ، الأمة أو الجنس ،
الطبقة أو الحزب الخ ... ولكنه ان لم يُعلن عن ذلك ، فقد أشار
بصراحة الى ان أشكال هذه العبادة كانت تقتل دائماً قوى ، يرى فيها
الانسان القوى النهائية التي تسود وضعه الانساني . ان الدين ليس هذا او
ذاك النوع من القوى ، بل خضوع الى قوى أرفع من ذاتنا نشعر اننا في
قبضتها . فسر يونج مبدأ اللاوعي كمبدأ ديني ، وذلك لأنه ليس جزءاً من العقل
الفردى بل قوة لا تطلها ارادتنا وتتغلغل الى داخل كياننا . يؤكد يونج ،

في مكان آخر ، أن الانسان ، دائماً ، وفي كل زمان ، خلق ، بشكل عفوي ، اشكالاً روحية للتعبير عن ذاته ووضعه ؛ كانت النفسية الانسانية تلتاً ، منذ ديبها الأول ، في جو مشبع بالأفكار والمشاعر الدينية ، وكل من لا يرى هذا الواقع يكون أعمى البصيرة ، وكل من يحاول ان يتجاهله او ان يهمل أمره يكون قد خسر حسه .

من هنا يتضح ان التحديد الذي ينطبق على الدين ، كظاهرة انسانية عامة ، يرى في الدين اي نظام فكري عقائدي يُعطي الفرد او المجتمع إطاراً عاماً يُرشده ويوجهه ، ويترجم له الوضع الانساني ، ويعطيه قصداً عاماً يولد حماسته ، ويركز عليه مشاعره وولاه .

يتفق هذا المفهوم مع التحديد الذي تعطيه بعض القواميس والدوائر الفلسفية للدين ، فتعرفه بأنه الاعتراف من قبل الانسان بقوة عليا غير منظورة تسود قدره ، ويدين لها بالطاعة والعبادة والإجلال . نجد هنا :

أولاً ، أن هناك قوة فوق الانسان تتجاوزه وتسود قدره .

ثانياً ، يعترف الانسان بذلك .

ثالثاً ، تفرض تلك القوة أو تولد الطاعة والإجلال والعبادة ، لأنها تسود قدر الانسان .

رابعاً ، أن ما يُعطي الانسان لهذه القوة من عبادة وطاعة وإجلال لا يرتكز في صفاتها الأخلاقية ، بل في سيادتها لقدر الانسان وتسلطها عليه .

خامساً ، أن ما يميز هذه القوة من تسلط وقدرة يحمل الانسان ، ضمناً أو صراحة ، عاجزاً أمامها ، ينال ما يناله من قوة بالعمل معها والاستسلام لها .

سادساً ، اعتراف الانسان بهذه القوة يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الانسان يحتاج الى الاستسلام لقوة من هذا النوع ، لأنه يحتاج الى تجاوز عزلته وحدوده .

جميع الخصائص تلك تنطبق على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، وتحقق

فيها ، على الرغم من علمانيتها وحربها ضد الأديان التقليدية .

الدين هو الاستسلام لقوة عليا من ذلك النوع ، لا فرق إن كانت تدعى الله أو الوعي ، أو الحقوق الطبيعية ، أو المادية التاريخية الخ ... لهذا ، فإن التعريف الضيق المحدود الذي يحدد الدين بفكرة الله وعقاب و ثواب وروح وآخرة ، لا يستثني فقط كثيراً من الأديان التي درج الفكر والناس على تسميتها كذلك ، بل كثيراً من الحركات السياسية الانقلابية ، كالتي عاناها الدور الحضاري الحديث ، وهي لا تختلف أبداً عن الدين كظاهرة انسانية وعقائدية.

يمتد هذا التعريف الى كل نظام ايديولوجي عام . نبّه ويليام جايمس الى ضرورة هذا النوع من التحديد ، منذ مدة طويلة ، فكتب بأننا يجب أن نحدد المعنى الإلهي بشكل واسع ينطوي على كل ما يشبه الإله ، حسیاً كان أم لا . لهذا ، نراه يحدد الدين بأنه كل موقف ، مهما كان شكله ، يتخذه الفرد نحو ما يعتبره الحقيقة الأولية . وفي مكان آخر ، نراه يقول بأنه أي تجاوب كلي مع الحياة . هذا المنطق يجد مكاناً له في التعريف الذي يُعطيه تبليك للدين، ويرى فيه أن الدين هو أن نشعر بقبضة قوة أكبر منا ، نحولنا وتحقق شفاءنا . هذا الاستسلام للقوة هو الايمان الديني . لذلك ، رأى تبليك ، في مكان آخر ، أن روح المجتمع الحديث هو روح ديني، وفي جميع كتاباته، كان يتم بقم ومشاكل ما أسماه العلمانية الدينية . وهكذا أيضاً حدد چورج الدين مرة بأنه تحقيق فعّال لبعض القيم في حياة الناس .

في هذا المعنى الذي ينطبق على المعنى الميتافيزيقي التقليدي والمعنى العلماني الحديث للدين ، يمكن القول بأن « الدين » كلف ولا يزال المصدر الأساسي للمثل والقيم التي تضيف الى الحياة قصداً عاماً يبررها . فبدون أحد الاشكال المختلفة التي يتخذها ، يقع الناس فريسة أعمال يومية تافهة وضعية آنية خالية من المعنى .

ففي المواقف الايديولوجية الانقلابية ، يتمرد الانسان ضد الشر والانقسام

والفراغ في وضعه الانساني ، ويرى أن ما يحتاجه هو مبدأ عام يفسر بؤسه وسادته . لهذا ، فهو يتشوق عادة ، دون أن يمي ، الى فلسفة أخلاقية ودين جديد ؛ وهو إن يعلن جعوده وكفره بالآلهة السائدة ، فلأنه يريد أحداث آلهة جديدة .

يحمل نيهور من الدين شعوراً بالمطلق . فعندما ننظر الى أوضاع التاريخ النسبية ، لا نجد هناك من عمل أو مظهر انساني ، لا يمكن تبريره أو تفسيره ، تباً لبعض المقاصد المعينة ، ولكن الرجوع الى المطلق يلقي هذه الأوضاع النسبية . هذا ما دفع نيهور الى التنبية بأن الحلم الشيوعي ببناء مجتمع تسوده المساواة التامة ، وإن كان حلاً دنيوياً ، فهو ، في الواقع ، حلم ديني من حيث جوهره . يحتاج بناء مجتمع جديد الى شجاعة وتضحيات كبيرة ، وعندما ينظر اليه المرء بالنسبة الى الوضع السائد فقط يظهر وكأنه بدون أمل . يحتاج الفرد الى حماسة دينية ، أي الى حماسة المطلق ، كي يتمكن من القيام بعمل من هذا النوع . ان إيمان الانقلابي الحديث ، بأنه يملك فلسفة حياة مطلقة الكلمة والأحكام ، كأداة صحيحة في اجراء التحول الاجتماعي ، يقع اذن في نطاق المعتقدات الدينية . ان ثقته في حتمية الثورة ، أو صدق الفلسفة التي يبشر بها ، قد تنطوي على سهم كبير من الحقيقة والواقع ، ولكنه قد لا يكون ثابتاً وأكيداً كما يتصور ، وهو يستحيل في الواقع ان يبرر إيمانه .

حدد ماكتجارت الدين بأنه شعور ينشأ من الاعتقاد بتجانس عام بيننا وبين الكون بشكل عام . في هذا المعنى ، تكون كل ايدولوجية علمانية انقلابية ديناً ، لأنها تحاول ان تحقق ذاك الشرط .

أما فرايزر فإنه يعرف الدين بأنه استرضاء قوى تعلو على الانسان ، ويؤمن الانسان بأنها توجه وتسود مجرى الطبيعة والحياة الانسانية . هذا ايضاً ينطبق على الايدولوجية العلمانية التي تقتصر على التاريخ والمجتمع .

الفرد الديني هو ذلك للفرد الذي تحرر من الأهواء الأثانية ، وأخذ يشغل

ذاته بأفكار ونوازع يتمسك بها لقيمتها العليا التي تتجاوز فرديته . المهم هو قوة هذا الشيء الذي يتجاوز الفرد « وعنى الايمان بقوة معناه ، بدون اية اهمية لملافة تربطه بكائن إلهي أو بحياة أخرى . فالفرد الديني لا يشك في معنى وقمالية القيم والمبادئ والمقاصد التي يترجم بها وضعه الانساني ، ولا يرى أنها تحتاج الى أساس عقلائي أو موضوعي ، لأنها توجد بالضرورة والواقعية ذاتها اللتين تلازمان وجوده

الدين موقف نفسي عقلي معين امام الكون ، يجعل الانسان يترجم الكون ويكشف عنه عن طريق مفهوم عام مطلق . فقد يكون ، في تعريف شلايرماخر ، موقف اعتماد تام على الكون ، أو في تعريف رودولف أوتو ، اعتماداً ، ولكنه من نوع آخر يتجاوز الكون ويعتمد على الله نفسه . ولكن ، في كلا الحالين ، يعني خروج الفرد من ذاته ، في حقيقة تمنوه وتسوده .

وجد دركهيم انه ، اي الدين ، تأليه للوجدان الاجتماعي ؛ ومفكرات كويلسن رأوا انه من الممكن تسمية الوجودية بالدين ، لأنها طريقة في الفكر تفرض ، مثل الدين ، انضواء الانسان في الكون وليس فقط مراقبته من الخارج .

أراد هكسلي ان يقول ، في كتابه القيم « دين دون وحى » ، بأنه من الممكن لدين قد بلغ درجة متكاملة ان يوجد دون أي ايمان بالوحي أو بإله شخصي . فالدين هو نمط حياتي ، طريقة في الحياة تستوحى ، بشكل ضروري ، من تمسك الانسان ببعض الاشياء التي ينظر اليها نظرة إجلال ، ومن شعوره وإيمانه بأنها مقدسة . أما هذه الأشياء ، فتدور أولاً حول القدر الانساني والقوى التي يتصل بها .

هناك ولا شك حقيقة خارجية ، أو موضوع خارجي للدين ، كما ان هناك موضوعاً خارجياً للعلم . ولكن ان يكون هذا الموضوع كائناً إلهياً بالنسبة لمعظم الاديان فهو ، من ناحية فلسفية ، لا يعني شيئاً ، وأمر عرضي فقط .

من هذا العرض الموجز لبعض الآراء والتعاريف في تحديد الدين ، ينكشف لنا ما نعنيه ، عندما نرجع الى طبيعة الايدولوجية الدينية أو عندما نتكلم عن الاديان العلمانية الحديثة . فهي تعاريف تنطبق عليها بوضوح تام . لهذا ، ليس من الغريب أن يصف راسل العصر الحديث بعصر الحروب الدينية الجديدة ، ولكن مع فرق بسيط . فكلما ايدولوجية 'تستعمل الآن بدلاً من الدين .

*

ان الطبيعة الدينية ليست مفهوماً مجرداً ، يفرض تركيباً فكرياً فلسفياً معيناً ، بل هي علاقة نفسية معينة مع هذا التركيب . والدين ليس مجموعة من المدركات والمبادئ التي تنظم ذاتها بطريقة معينة ، بل هو ايضاً معاناة تقود الى تجربة دينية معينة . لهذا ، ولكي يكتمل تحليل الطبيعة الدينية في الايدولوجيات العلمانية ، يجب ان نحدد التجربة الدينية كي نرى ان كانت تعيد ذاتها ايضاً في تلك الايدولوجيات التي ، ان كانت تحققها وتعتمدها وتولدها ، فلكي تحقق في تركيبها طبيعة الدين من ناحية مجردة او في مقاصده ودوره . آنذاك تتضح لنا حدود الطبيعة الدينية في تكاملها .

الدين موقف يتخذه الانسان تجاه قوى تتجاوزه ، ويعبر عن ذاته في العبادة ، والولاء ، والتضحية ، وتكريس الذات ، والاخلاص ، والاجلال ، والتضرع ، والمحبة ، والخوف ، والرغبة ، الخ ... تلك المشاعر تكون ما يمكن تسميته بالتجربة الدينية ، وفيها يحقق الدين جوهره . رأى كثيرون من امثال مبريت ، وأوتو ، وهكسلي ، أن حسن المقدس هو ام شيء في التجربة الدينية . أما عناصره فهي خصوصاً ، في رأيهم ، الرغبة ، الخوف ، الدهشة ، الاعجاب ، والاجلال .

ينبع جوهر الدين من كفاءة الانسان على معاناة الرغبة والاجلال ؛ وموضوعات الدين ، مما اعتمدت العقل والأخلاق ، ومما جدت ذاتها في

التقاليد والمعادن ، هي في أصلها وحقيقتها تلك الأشياء والأحداث والأفكار التي أثارت شعور المقدس . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين يؤكدون أن فكرة الكائنات الروحية ليست ضرورية لأي دين ، أو يذهبون الى أبعد من ذلك ، فيؤكدون ، مع هكسلي ، بأن فكرة الكائنات الروحية كانت ضرورية في طور بدائي من الفكر والثقافة فقط .

يرى هذا الموقف أن ما يصنع الدين أساساً ليس ، في الواقع ، نوع القوى التي يتركز عليها ، بل التجربة الدينية . التجربة تلك تتغير وتبدل ، ولكن عنصرها الأساسي واحد لا يتغير ، وهو التضحية بالذات ، وتركيز الذات على المعتقد والارتباط الباطني الوجداني به . ان الاستعداد المدهش للتضحية بالذات في أفراد من ذوي الفلسفة المادية ، في الحركات الانقلابية الحديثة ، يبرز برهاناً واضحاً على لقاءها في طبيعة واحدة مع الدين ، وعلى كونها تشكل ظواهر دينية . كان هؤلاء الانقلابيون يقبلون على التضحية بأنفسهم دون تردد ، فيذهبون الى السجون والى المقاصل والى القتل والى الشنق ، سعاداء . لقد كانوا يكافحون في سبيل مستقبل جديد ، ولكنهم ، لم يكن لهم أي أمل بهذا المستقبل في هذه الأرض او في عالم آخر .

كان الانقلابيون الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم ماديون ، ويمجدون كتبهم المقدسة بين تلك التي تتعلق بفلسفات مادية ، مستعدين للذهاب الى المقصلة ، والتضحية برؤوسهم في سبيل داروين أو مولشوت ، في سبيل كونت أو هيجل . تتحول ماديتهن هنا الى موقف ديني مثالي ، لأن الايديولوجية تتقدم فيها على المادة . في هذا الجو الايديولوجي الانقلابي ، كان الحرمان والطردي الحركات الانقلابية الحديثة ، نصيب كل من يتجاسر على الكلام عن الله أو خلود الروح . إن ولاء من هذا النوع يُعطي ، حسماً وصف كامو ، أي مذهب ، مهما كان مادياً ، طابعاً دينياً تعصبياً . كان الإلحاد صفة ملازمة للانقلابات الحديثة ، ولكن ذلك لم يمنع بروز أشكال التضحية النادرة فيها . رفض الانقلابي الحديث الدين ومبدأ الله ، وبشر بالانسان ، ولكنه كان ،

في تبشيره ، يعاني كل ما تطوي عليه التجربة الدينية من حماسة ونشاط . غير العلم قصد الايمان فقط ، والحركات الانقلابية الحديثة ركزته على قواعد جديدة ، ولكن الايمان في تركيبه النفسي الوجداني لم يتغير . فالانسان يتخذ دائماً مواقف عقائدية تخرج عن التجربة الموضوعية . والتجربة الدينية قد ترتبط بأشكال او مقاصد متعددة ، من عبادة الأسلاف في الصين ، الى عبادة المسيح او لينين او هتلر . ولكن التجربة الدينية هي تجربة مستقلة أساساً عن أي معتقد ، او قصد ، او ايمان خاص .

يعلن علماء اللاهوت وعلماء الانسان أن التجربة الدينية هي الجوهر الذي ينطوي عليه الدين ، ويقررون أنه ، بينما تختلف الأديان في عناصرها ، في معتقداتها وقيمها ، تبقى التجربة الدينية واحدة فيها جميعها ، وهي تحقق ذاتها بالتجاوب مع كائن اعلى أو قضية كبرى ، في شعور من الوحدة العميقة مع قوة تتجاوزنا وتسودنا .

يرجع هذا الشعور الى احساس الوحدة الذي تولده الايديولوجية الانقلابية أو الدين ، الى شموله واتساعه . تبرز الحياة الدينية في جوهرها ، ليس في نوع الآلهة التي تتعبد أمامها بل في نكران الذات الفردية في وحدة عامة تتجاوزها ..

إن ما تطلبه الأديان من الفرد هو الاستسلام التام ، الطاعة والتكريس الذاتي لها . « لكي يحيد الفرد نفسه ، يجب ان يخسرها » . أخذت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة مكان الدين في هذه الفروض . لهذا ، أكد البعض « كألبرت » ، بأننا يجب ان نترف ، من ناحية سيكولوجية ، أن كل ولاء أو حماسة كلية لقضية ما ، يؤثر في الفرد تأثير الشعور الديني ، ويمثله في هذه الناحية ، وبأن من يعاني الحماسة لا يحتاج الى دين ، لأنه اكتشف شيئاً يعادله ويحل محله . عندما وصف بورك الأدوار الدينية بأنها تكون السبب الوحيد للدعوة الحماسية والتعصبية ، أجابه توكفيل آنذاك بأن كل مذهب

'يحيطه أتباعه بحرارة عاطفية وحاسة شعورية يولد النتائج ذاتها .

ذكر باسكال الفرد ، في دفاعه عن ضرورة الايمان بالدين ، بأنه يقوم برهان لا يؤدي الى أية خسارة . فلن هو آمن وكان هناك إله ، كسب كل شيء ، ولم يخسر شيئاً ، ولكن إن هو لم يؤمن وكان هناك إله ، خسر كل شيء . إذن لماذا لا يراهن على وجود الله ، طالما أن الرهان لا يكلفه شيئاً ؟

لا شك في ان الايمان الديني حياة لا يمكن ان يصل اليها الفرد ، عن الطريق التجاري ، أو كما يذكر جايمس ، ان ايماناً بالقداس والماء المقدسة ، تتبناه ارادياً بعد عملية حسابية آلية كهذه ، ينقصه الروح الباطني في حقيقة الايمان ؛ فان كنا في مكان الله ، لسرنا ، على الأرجح ، ان نمنع ، بشكل خاص ، الثواب اللانهائي عن مؤمنين من هذا النوع .

ان المحاولات التي انبرى لها بعض المفكرين والفلاسفة من امثال ديوبي وهكسلي وفروم ، في بناء دين انساني عام عن طريق فكري محض يستوحي من اديان العالم العناصر المشتركة فيها ، هي محاولات غريبة ، في الواقع ، يستحيل تحقيقها ، لأنها لا تركز على تجربة باطنية وجدانية للحياة ، ولا تنبثق من مشاعر الفرد وعواطفه ، ولا تكن وراها أزمة حادة أو ألم يعانيه في تجربته الانسانية .

يستحيل صنع الدين تبعاً لإرادتنا ، أو بعمل عقلي محض . فالدين في شكله التقليدي ، أو في شكله العلماني الحديث ، ليس ، حسب تعبير ويلسن ، شيئاً يمكن صنعه كما نصنع الطعام ، بوضع العناصر التي يتركب منها في الرجل ؛ الدين يعتمد ، في نشوئه أولاً وفي الدرجة الأولى ، على جو روحي فكري نفسي يفرض ، ينتج عن تحولات تاريخية وأوضاع فردية شخصية تخرج عن إرادتنا .

يتكوّن الدين ، على طريقة هؤلاء ، عن طريق العقل والمنطق . ولكن طبيعة الدين بعيدة عن هكذا طريق ، غريبة عنها . فهو يبدأ وينطلق في تجربة

دينية عميقة ، يعتبر عن مشاعر وميول تثيرها معاناة انسانية وجدانية معينة لموضع انساني معين . فهي طريق لا تتطلق من المنطق ، بل من شوق الانسان إلى المعنى في وجوده ، وإلى التجارب الانسانية مع الغير ، وإلى الاتصال مع الحياة والانتماء إلى التاريخ . قال مفكرون آخرون كتويني وشو القول ذاته ، غير أن ديناً من هذا النوع ، يكون كقفاقيع الصابون . فالمنطق والفكر الصرف لا يقودان إلى الدين ، وهذا ما قال به مفكرون آخرون من أمثال هرايتهد وويتجنشتاين ووبلسن وواش .

اراد لاينتز أن يهدي الصينيين إلى المسيحية ، لا بالكشف عن أخطاء دينهم ، بل بالكشف عن العناصر الواحدة المشتركة بين دينهم وبين المسيحية . بيد أنه ، ان كانت العناصر واحدة ، فلماذا يجب على الصيني أن يترك دينه ويمتنع المسيحية ؟ البراهين العقلية لا تستطيع توليد الايمان في الانسان ، لأن ذلك ينشأ من احساس عميق بحاجة ماسة إلى الايمان ، وإلى المعتقد الذي ينشأ الايمان فيه . فمعاناة الحاجة تلك هي التي تولد الحماسة التي تدفع الانسان إلى التجارب مع الموقف الايديولوجي أو الديني ، وهي التي تستطيع أن تحول كيان الفرد ككل ، قبل أن يتمكن من مكابدة الموقف ذاك . كان كياركجارد يقول : إن الشخص الذي يشعر بحجاسة في الحادة ، هو أقرب إلى الله من أي شخص آخر لا يعرف للحجاسة معنى أو يتسلى بالايمان ؛ فالمسيحية لا توجد كافتراضات واقتراحات ، بل في ذات الانسان .

يرى سارتر أننا يجب أن نولي المشاعر ثقتنا ، لأن الذين يخال لهم بأنهم أحرار باتباع العقل وحده ، ليسوا ، في الواقع ، أحراراً كما يظنون ، لأنهم غالباً ما يفشلون في دفع أو تحريك أنفسهم كلها بما تطوي عليه من مشاعر وعواطف ، وبما يتخذونه من سلوك أو قرارات .

إن العقل ، في الأساس ، بعيد عن الحركة ، قصده الوحيد يبرز في مقارنة الأفكار ، وهو عاجز أن يميز بين الخير والشر في السلوك . فالأحكام الأخلاقية

لا تترسخ على فكرة ، بل في انطباعات ومشاعر ، وواجب فيلسوف الأخلاق تحليل هذا الشعور . التفكير المجرد يشل النشاط . كان هيوم يقول بأننا نستطيع أن نفكر بطريقة تتركز في الشك والتساؤل ، ولكننا لا نستطيع أن نحيا تلك الطريقة .

إن الاعتماد على العقل والمناقشة العقلية مظهر من مظاهر الفردية ، نشاهده في الأدوار التي تنهار فيها قواعد التماسك أو الوحدة الاجتماعية . فالفرد ينمزل ، في هاته الأدوار ، وبالاعتماد على العقل ، يحدد الأداة الوحيدة الباقية له في تسديد خطاه . ولكن هذا الموقف يتنافى مع الايديولوجيات الانقلابية لان قصدها إعادة التجاوب والتفاعل بين الناس ، وتحقيق تماسكهم ووحدتهم من جديد . التجربة الدينية وحدها هي التي تستطيع أن تقود الى هكذا قصد ، وهي وحدها التي تستطيع أن تجعل الانسان يريد ويحب هاته الوحدة .

المبادئ الأخلاقية ، المبادئ التي تقول كيف يجب على الانسان أن يسلك ، لا يمكن أبداً أن تجد فعاليتها في منطق صرف أو في اعتماد على الوقائع فقط ، اذ ان من الضروري أيضاً ان توجه الى المشاعر الانسانية وتسودها . لا يمكن لهذه المبادئ أن تكون صحيحة على منوال الرياضيات أو الفيزياء .

ليس من علم أو عقل يستطيع ان يقنع الانسان بأن يتميز بنية حسنة ، او ارادة صالحة ، او مشاعر معينة ، او روح قضيعة . الموقف العقلاني التحليلي لا يقود الى دين وتجربة دينية ، بل الى تفسخ وتفكك السلوك الشعوري ، او المشاعر التي يتجاوزها الفرد ذاته ، لأنه موقف يزيد من شعور العزلة ويوسع في تبعثر عناصر الحياة . المواقف الدينية هي مواقف توحيد وانسجام وتجاوب ، لأنها تحدث وتبرز في صعيد جماعي وقصدها أن تجعل الفرد يسلك كجزء في جماعة ، وأن تجعل الجماعة تعمل كوحدة .

ان القابلية الكبيرة في الاقناع وفي كسب ولاء المفكرين والجهاهير ، التي تنكشف لنا في المواقف الايديولوجية الانقلابية ، ليست أمراً عابراً أو عرضياً .

ظاهرة من هذا النوع تستحيل دون تعبير عن التجارب والمنازع التي تميز مجتمعا في دور معين . وهي لا تحدث عن طريق الحجة العلمية أو البرهان . الموضوعي المحض ، بل بالتعبير عن حاجات واتجاهات سياسية وأخلاقية ونفسية أساسية .

ان الاعتقاد بأنه من الضروري الايمان بكيث وكيث مبدأ ، وان كان لا ينسجم مع الفكر الموضوعي ، هو ظاهرة تشترك فيها جميع الأديان . لم تهدم النبؤات الماركسية الخائبة ، وأشكال الخيبة المتواصلة التي عانتها الماركسية في مدة قرن ونصف ، الايمان بأن الماركسية صوّرت التاريخ ومستقبله تصويراً صحيحاً ، او ان التاريخ يعمل في تحقيق المقاصد التي قال بها ماركس . كانت المسيحي يؤمن طيلة ألف عام ، ولا يزال حتى الآن ، في كثير من الطوائف المسيحية ، بأن نهاية العالم ورجوع المسيح أصبحت على الأبواب . فطيلة ألف عام على الأقل ، كان يغير ، مرة بعد أخرى ، ميعاد النهاية تلك وذاك الرجوع دون ان يخسر ايمانه بها . لا يزال النازي أيضاً يؤمن بأن أهداف هتلر صحيحة ولكنه ، حيل بينه وبين تحقيقها .

يعطي تروتسكي صورة واضحة عن طبيعة الايمان الديني ؛ فبعد سقوطه ونفيه وتشرده في أقطار العالم ، نراه في منفاه ، « أماً أماً » ، يعبر عن ثقته التامة بقرجته للأحداث ، لأنها ترجمة تركز على المادية الديالكتيكية . فقد كتب بأن اكبر قوة تاريخية في المعارضة التي يلعبها تبرز في كونها تحسّ باستمرار بلبض الحركة التاريخية ، وبأنها ترى ديناميك القوى الطبقة بوضوح ، وبأنها تنبئ بالمستقبل وتحضر له بوعي .

بشرت الثورة الفرنسية بالعقل . والشيعية بمذهب « علي » . ولكن مبادئها كانت عقائد ايمان فرضت ذاتها بتعصب الايمان ، وقبّلت من أتباعها بشكل أعمى وعاطفي كأبي مذهب سماوي .

إعطاء الدين مضموناً او قاعدة عقلانية او تجريبية يفرّغ الدين من مضمونه الحقيقي ، من التجربة الدينية التي تعطيه اصلته . ففي الكشف عن الدين ،

لا قيمة للتدليل الفكري او البرهان العقلاني ، ان لم يكن تعبيراً عن حياة باطنية او تجربة شخصية عميقة . فاعلان عناصر مشتركة في الأديان كلها ، كما يحاول أصحاب هذا المفهوم ، والتدليل على ضرورة ظهور دين واحد منها ، أمر عاجز كل العجز في ذاته ، ولا قيمة له أبداً بالنسبة للذين لم يعانوا التجربة الانسانية والتجربة الدينية التي تتبع منها . ان الدقة في اللاهوت أو الوضوح العقلي أقل قيمة بكثير من الحس الديني ، من التقى الديني ، من الرهبة الدينية ، في ارساء قواعد دين من الأديان . حدثت تجارب الاهتداء الكبيرة الى الايمان في تاريخ الأديان دائماً بدون مساعدة الدقة الفلسفية ، وعن طريق حجج واهية عاجزة ، تثير ، حسب تعبير عالم ديني كاتبه ، الشفقة إن لم يكن السخط .

الدين ليس نظاماً فكرياً أو تركيباً عقائدياً مجرداً ، بل هو تجربة دينية وحياة باطنية داخلية ، تسود المشاعر والمواطف . يستحيل فصل الاثنين ، ولكن التجربة الدينية شرط اساسي لا يصح بدونها نشوء اي ايمان جديد . ان الزخم العاطفي الشعوري هو الذي يصنع الموقف الديني ، وزواله يعيّن الدور الانتقالي من الدين الى الفلسفة .

الانسان ليس فكراً مجرداً بل كائناً يُريد ويشعر ويتشوق . ولهذا ، على أية نظرة يتجه فيها الى العالم ان تنطوي على قصد يستطيع ان يُثير مشاعر وأشواق الفرد ويوجهها . تبرز مشكلة الانسان الاولى ، المشكلة التي يحاول ان يجد لها حلاً في مواقفه الدينية ، في كيفية تجاوزه لما يعانيه في وضعه الانساني ، من ألم وخيبة وعزلة . الحل الفكري ، الحل الذي يحاول معالجة هذه المشكلة بفهم فكري محض ، يخذل الانسان ، لأنه يزعم ان طريقه تقود الفرد الى التجاوب مع الواقع او مع وضعه العام ، بينما هو يكشف له عن جزء من الواقع او من وضعه ، فلا يمتد الى ذاته ككل . ان الدين الذي يبشر به هؤلاء المفكرون هو دين فكري ، والفكر او الفلسفة يتجهان الى العقل وليس الى القلب ، والانسان لا يستطيع ان يحيا بحقيقة تتجه الى واحد دون الآخر . لا يستطيع المفكر نفسه ان يكتفي بحواب فكري لقضية الحياة ككل ،

فكيف بالجاهل الشعبي؟ كتب هكسلي نفسه ، في قصته « نقطة ضد نقطة » ، أن التقدير الفكري يتخذ مرتبة ثانية بالنسبة للعواطف والمشاعر الحية .

تتجاوز التجربة الدينية وضع الانسان الفردي التاريخي ، لأنها تحاول ان تعطي جواباً على القلق الميتافيزيقي العام الذي ينطوي عليه الوضع الانساني . فالأديان ، مهما اختلفت في مضامينها وعناصرها ، تلتقي في التجربة الدينية التي تولدها وتلتقي ايضاً بتلك التجربة ، مع الايديولوجيات والانقلابات الحديثة . فعندما يقول بعض المفكرين ، كباربو مثلاً ، بأن الشيوعية ليست ديناً جديداً ، لان الدين يبرز في تعبير خاص عن تجارب انسانية داخلية ، تجد جذورها في الحاجة الى اعتقاد مطلق ، لأن جوهر التجربة الدينية يترسخ في هذا التعبير ، وفي حرية الفرد بأن يربط وجدانه عن طريق الايمان بعالم يتجاوز العالم التقليدي ، فهو يفعل ، في الواقع ، انطباق ذلك على التجربة التي تولدها الانقلابات الايديولوجية الحديثة . عبّر جاك ماريان ، الفيلسوف الكاثوليكي المعروف ، عن ذلك بقوله : ان الحركة الاشتراكية هي كفر من وجهة مسيحية ، وخطأ من ناحية عقائدية ، ولكنها تتميز بالديناميك الروحي ذاته الذي كان يميز المسيحية التاريخية .

ان روح التضحية التي دلت عليها الحركات الانقلابية هي الروح ذاتها التي تنبثق من الموقف الديني ، ولا تقل في شيء عن روح التضحية التي اتسم بها المسيحيون الأولون او غيرهم من المؤمنين . ان الحادثة التالية تعبر عن ذلك أجلى تعبير . ففي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية الثانية ، عندما اصبح الاندحار أمراً محققاً لكل الماني ، أصدرت الدعاية النازية بياناً تعد فيه ، كتعزيز للشعب ، بأن الفوهرر ، بحكمته وحنكته قد هباً ، عند تحقق الهزيمة ، موتاً سهلاً هيناً للشعب عن طريق الغاز . بإمكان الروح الدينية المتكاملة فقط ان قوحي بموقف من هذا النوع ، أو بدفاع صلب عنيد كالدفاع الذي أعلنه النازيون في برلين ، أو الروس ضد الغزو الالماني .

*

هناك كثيرون يعتبرون ان الموقف العقائدي الذي يستحق صفة الدين هو ، ذلك الذي لا يفصل بينه وبين عالم ما فوق الطبيعة . انهم يختلفون في كثير من التفاصيل ، ولكنهم يتفقون في ناحية واحدة ، ألا وهي ضرورة وجود كائن اعلى يتجاوز الطبيعة . وفي الجهة المقابلة ، يقف اولئك الذين يرون ان تقدم الثقافة والعلم قضى تماماً على الصعيد الروحي الغيبي ، وعلى جميع الأديان التي تنبثق منه . ذاك هو الموقف الشائع اليوم ، في أوساط المثقفين ورجال العلم . من بين هذه الفئات فئة تذهب الى أبعد من هذا ، فتقول بان إزالة الصعيد الروحي الغيبي لا يعني فقط إلغاء الأديان التاريخية ، بل إلغاء كل شيء ذي طبيعة دينية .

ولكن هناك اتجاهاً ثالثاً يقول بزوال الأديان التاريخية ، ولكنه لا يقول بزوال العنصر الديني ، يقول بزوال الدين او بالأحرى بزوال الأديان التقليدية ، ولكنه لا يقول بزوال « الديني » . فالتجربة الدينية التي كانت ترافق الأديان تنتقل ، في هذا المفهوم ، الى قيم ومثل اخرى ، تتحرر من الغيبي ، وتقطع كل صلة به . نجد هنا فصلاً واجباً بين الأديان التاريخية ، وبين ما يمكن تسميته بالدين ، أي العنصر المشترك بينها . يؤكد هذا الموقف أولاً على تجربة الانسان الدينية امام الصعيد الروحي الغيبي ، فيقول بفصلها والاعتماد عليها في تحديد الدين . ومن ثم ، فهو ينطبق على الواقع الديني التاريخي ، اكثر من الموقفين الاولين . فالموقف الذي نتخذه هنا هو موقف آخر ذو صلة وثيقة بالموقف الثالث ، ولكنه يختلف عنه ، لأنه ، وان كان يؤكد على التجربة الدينية او على الديني ، فهو لا يغفل ما يمكن تسميته بالشكل العام للأديان التاريخية ، الشكل الذي يمكن له ان يولد التجربة الدينية ذاتها . ولهذا ، فالموقف هذا مزيج من الموقفين الثالث والثاني ، اذ ان هناك في الأديان ، غيبية كانت او علمانية ، مها اختلفت في مضامينها ومحترياتها ، شكلاً عاماً تلتقي فيه . تختلف المبادئ والقيم والفرضيات التي يتركب منها الشكل ذاك من دين الى آخر ، ولكن جميع الأديان تنطوي على صورة من صورها .

كانت جميع المجتمعات ، التي تعرف عليها التاريخ ، تتميز بما يمكن تسميته بـ « دين » . الاختلافات بين الأديان واسعة ، ولكنها ، مهما اختلفت وتناقضت ، ترجع الى قاعدة مطلقة في تفسير الانسان . او بالأحرى الى شكل واحد عام . لهذا ، يجب ، في تعريف الموقف الديني ، الانتباه الى هذا الشطر الأساسي في الدين ، وجعل كل تعريف يتضمنه ، لأن الديني او التجربة الدينية لا يصحان دون وجود شكل من هذا النوع الذي يعطيه موضوعه ، وبالتالي يبرر وجوده . ففي كل دين من الأديان التاريخية تبرز مجموعة من العقائد والطقوس تنظم نفسها في نظام او جهاز ما ، وتركيز المشاعر عليها هو الذي يولد التجربة الدينية ؛ لهذا فالتجربة الدينية لا تعني اي نوع من الحماسة والولاء او تضحية الذات ، كما يحلو للبعض ان يزعم ، وهي لا تعني مجموعة معينة من المبادئ والعقائد ، بل مجموعة من المشاعر المعينة تجاه اية مجموعة من المبادئ والعقائد ، تتخذ شكلاً معيناً في تفسير الانسان في حركته وعلاقته بالحياة . لا يمكن لذلك اعطاء تلك الخاصة ، كما أراد ديوبي وغيره ، لتجارب فنية او علمية او سياسية صرفة ، او اشكال صداقة ومودة . فالتجربة الدينية ، كي تكون دينية ، لا تفرض مركزاً عاطفياً معيناً ، بل بروز هذا التركيز في مجموعة من العقائد التي تتخذ الشكل العام ذاك . لا شك ان ديوبي كان على حق ، عندما يؤكد بأن الصفة الدينية الخاصة بالديني تظهر في النتيجة ، اي في إحداث تكيف مع الحياة يولدها ، وبأن عملها هو الذي يحدد قيمتها الدينية . ولكن النتيجة او العمل لا يصحان دون رجوع التجربة الى مجموعة من المبادئ والعقائد التي تنحصر فيها قوة توليد التجربة . ثم قد يكون التكيف مع الحياة ، الذي يتكلم عنه ديوبي ، النقيض التام للتجربة الدينية ، لانها تعتبر عن ذاتها في شكلها العميق ، في الادوار التي تحاول فيها تحقيق تكيف جديد ، اي تجاوز الوضع للسائد ، ولكن عندما يحدث ذلك التكيف تخسر حديثها ، ثم وجودها ذاته .

يتعرض مجرى حياة الانسان لأدوار تحدث فيها تحولات عميقة في موقفه

من العالم ، وهي تحولات لا ترتبط بشيء معين ، او بحاجة ما دون غيرها ، بل تمتد الى وجودنا كله ، والى كينونتنا ذاتها . تكون تلك التحولات ثابتة بسبب شمولها وحدته . تجري الاديان ، غيبية كانت أو علمانية « هذا التحول الارادي العام ، ولهذا ، يمكن القول بأن وجود التحول يدل دائماً على وجود دين وتجربة دينية ؛ ونحن الذين نعيش في القرن العشرين ، نعلم حق العلم أن التحول ذاك لا يعتمد على أديان تقليدية ، بل يحدث نتيجة مواقف ايدولوجية انقلابية جديدة تنتهز الاديان التقليدية . فليس هناك من دين واحد معين يحري هذا التحول الارادي . فهنا كان المصدر او المضمون الذي يتخذه ، وجب اعتباره ذا طبيعة دينية ، ان كان يحمل معه تحولاً ما من ذاك النوع .

يذكر لامرئين ، في دراسته لتاريخ الجبروند ، بأن الثورة هيأت ذاتها طيلة عصر من الفلسفة ، ولكن العصر ذاك كان مؤمناً في الواقع ، وان كان متشككاً في الظاهر . لهذا لم يكن غريباً أن نرى سان سيمون وأتباعه من بعده ، يدعون مذهبهم « المسيحية الجديدة » ، ويرقبون منه إعادة وحدة اوربا الروحية ، تلك الوحدة التي خسرتها بزوال العصور الوسطى . سادت فكرة التقدم التي نشأت عليها الثورة جميع المذاهب الثورية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، من ليبرالية ، واشتراكية ، وشيوعية ، وديمقراطية ، ومثالية ، وقد أثارت ، أو بالأحرى خلقت فيها كل ما يميز اصالة الدين من حماسة وإيمان .

يولد الدين الصحيح تجاوباً عميقاً مع الخارج ، بشكل يجعل الذات تمتد مع الغير او مع العالم . لهذا فحيثما نجد موقفاً انسانياً يولد تلك الظاهرة نكون ، في الواقع ، أمام موقف ديني . فعندما نتكلم عن أية ايدولوجية انقلابية علمانية كدين جديد ، نكون نعني ان الايدولوجية سادت الخيال ، وأثارت الحواس لدرجة لم يعد فيها اي مكان لاتجاهات الفكر الحر ، او لميول الفرد الخاصة ، او للقضايا المعنوية التقليدية . يصف تاليران مثلاً هذا التحول بالنسبة لايدولوجية الثورة الفرنسية ، فيكتب في مذكراته بأن الحياة المعنوية العامة سادت الفكر لدرجة لم تترك فيه فكرة واحدة خاصة بالوجود الفردي الخاص ؛

كما ذكرت مدام دي ستال « ان تتابع الاحداث السريع ، والمواطف التي ولدها ، أديا الى نوع من السكر ، جعل الزمان يمر سراعاً ، وحال دون شعور احد بالفراغ او بكآبة الوجود . فهي ، في وصف هذا الوضع الثوري ، ذكرت بأن هناك ديناً في كل شيء يولد فينا شعوراً لا يعرف الأناثية ، ولكن كي يولد ذلك الشعور فهو يحتاج الى حقيقة كبرى ، تقف خارج الفرد ، يحضها ولده التام . لهذا ، تكلم لمرتين عن الفكر المقدس والإلهي في الثورة والديمقراطية الثورية ، ولويس بلان جعل روبسيير مبعثاً جديداً ، ورأباني وصف الايمان الجديد الذي يسودهم بأنه حب الانسانية .

كان قادة الثورة الفرنسية يعلمون أن الثورة تمثل ديناً جديداً ، فيدعون اليها كدين جديد . اننا ، في دراستها ، نستطيع ان نتابع الحماسة الثورية الدينية في سبيل الحرية والمساواة التي تملو تدريجياً في القرن الثامن عشر ، الى ان وصلت الى الأوج في اليوم الثامن من حزيران عام ١٧٩٤ ، عندما تقدم روبسيير ، وهو يحمل باقة من الزهر في يد ، ومشعل باليد الأخرى ، فدشن ظهور دين الانسانية الجديد الذي « سيطر العالم من الجهل والذيلة والحماقة » . هذا الموقف كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة .

يكشف هذا البحث بوضوح عن أن الطبيعة الدينية في وجهها : وجه التجربة الدينية ، ووجه الحقيقة الدينية التي تتركز عليها ، هي طبيعة واحدة في الأديان التقليدية وفي الايديولوجيات الحديثة ، وأن هذا يبرر الرجوع اليها كاديان غيبية وأديان علمانية . فالايديولوجيات الحديثة تماثل الأديان في الشكل العام الذي يسودها ، وفي المماتة السيكلوجية التي تدور حوله . ودراستها تكشف حسب تعبير داونس ، وهو من اكبر دعاة المسيحية ومفكرها ، بأنها واحدة مع الأديان ، وأن مؤسسها هم قادة من النوع الديني .

تحاول الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة ان تقدم حلاً نهائياً
 لمشاكل الانسان في علاقته مع التاريخ والمجتمع والحياة ، وتبشر ، بدرجات
 متفاوتة ، بمستقبل تزول منه هاته المشاكل . هكذا موقف هو ديني ولا شك ،
 والفرق بينه وبين الدين التقليدي هو في ايمانه بأن الحل النهائي لمشكلة الانسان
 ووضعه في هذا الكون ، سيجد مكاناً في التاريخ ، وليس فيما بعد التاريخ .
 فمهما كانت الانقلابات إلحادية يظل إلحادها يعبر عن ذاته فقط ، بالنسبة للأشكال
 الدينية التقليدية ، اما بالنسبة لمشاكل الحياة والتاريخ فإنها ، في الواقع ،
 تدعو الى أديان جديدة .

تزعم الماركسية مثلاً أنها علمية ترتكز على الوقائع فقط ، ولكنها تدعي
 امكان تحقيق 'مثلمها' بشكل كامل ، وتنطوي على تأكيد مطلق ، وعلى ثقة
 دينية تامة . فهي تمزج بين علمانية غير معروفة قبل الانقلابات الحديثة وبين
 ايمان لم يكن يعرفه القرن التاسع عشر . لذلك ، لم يكن غريباً أن نراها
 توصف بأنها محاولة في إنشاء مملكة الله دون الله ، وهي ' في نظرتها الى التاريخ
 ككل ' أقرب الى الدين منها الى منطق العلم التجريبي ، وعبارات اتباعها في
 نقض هذه الخاصة الدينية وفيها ، تدل ، في الواقع ، عليها . فعندما يكتب
 تروتسكي مثلاً ان الماركسية ممزوجة بالتفاؤل التقدمي ، وأن هذا وحده يجعلها
 تقاوم الدين التقليدي ، فإنها تصبح ديناً جديداً ، وان كان هذا القول يريدنا
 ان تقاوم بدون تسوية الدين التقليدي . يرتكز هذا التفاؤل على الاعتقاد بأن
 العالم مركب بشكل يجعله ، عاجلاً أم آجلاً ، يحقق اسمى 'مثل الانسان' ، وأن
 التطور الديالكتيكي في الطبيعة والمجتمع يضمن ظفر الشيوعية النهائي . وضع
 ماركس الانسان على قاعدة المطلق ، فكانت جميع افكاره تتبع من موقف
 ميتافيزيقي . ابرزت القيم الماركسية التي قطعت عرى المطلق التقليدي مع الحياة
 ذاتها في شكل مطلق ، وبذلك اصبحت ديناً من الأديان . اطلق ماركس
 والعجل على آدم سميت لقب 'لورث الاقتصاد السياسي' ، لأنه ربط الانسان
 بالملكية ، وجعل من الملكية مطلقاً . هنا ، يلتقي الاثنان ، في الواقع ،

فكلما رفع الاقتصاد الى مرتبة ميتافيزيقية ، وارجعه الى حقيقة اساسية مطلقة ، وكلما تكلم كلاهوتي .

وجد هوك ان مقومات الايديولوجيات العلمانية الانقلابية جميعاً تقريباً هي مقومات دينية . وأشار شامبيتر ايضاً الى ان الجوهر الديني في الماركسية يفسر ، اكثر من اي تحليل اقتصادي ، سبب النجاح الذي احرزته ، وان التحقّق العلمي الذي يميزها ، وان كان اضعاف ما هو عليه دقة وكالاً ، لا بولد الاستمرار التاريخي الذي كسبه ماركس ، وان هذا الرجل ، لو كان باحثاً علمياً فقط ، لكان باند الذكر الآن ؛ ولكنه حي ، وحياته ترجع الى الايمان الذي بعثه في النفوس . كان ماركس باحثاً علمياً ، اعتمد المنهج العلمي في عمله الفكري ، ولكنه لا يدين بنجاحه للنهج ذاك ، بل الى حقيقته كني . اتنا نجد سيادة هذه الحقيقة في حياته السياسية ، اذ غالباً ما نجد ان الكفاح السياسي كان يفرض عليه ان يحوّر من مبادئه العلمية ، او ان ينحرف عن آرائه التي تنبع منطقياً من مذهبه . ان الانسانية لا تعطي ولاءها للذين يقدمون لها الخدمات العلمية ، وتنسى سريعاً اسماء الذين يقودونها الى ادراك واقع الأشياء ، ولكنها تتعلق دائماً وتذكر ابداء الذين يكتبون تاريخها المعاندي ويخطون مسرحياتها الايديولوجية في التاريخ .

يعترف انجلز ، في بحثه « حول تاريخ المسيحية الاولى » ، اعترافاً واضحاً بطابع الحركة الشيوعية الدينية ، ويوافق على قول رنان بأنه « إن اراد ان يعطي صورة عن الهياكل المسيحية الاولى ، فانه يوجه النظر الى احد فروع الاتحاد العمال الدولي » . ركّز ماركس حول البروليتاريا اسطورة كبرى . فالرسالة التي ميّزها بها ليست حادثة علمية ، ما هي سوى ايمان جديد . ان الشيوعية كدين ، لا الاقتصاد الشيوعي ، هي التي تهدد الغرب . كان انذار مفكرين كتونيني وسوروكين وإردياف للغرب يدور على تلك الناحية ، لا على علميتها او اقتصادها .

يعد الانقلابي في ولائه للايديولوجية والتعاليم الانقلابية العلمانية الجديدة

الغبطة النفسية التي يقدمها الدين للمؤمن . ولكن ، بما ان تلك التعاليم كانت إلحادية ، تبشر بعداء مافر ضد الدين ، فالشبه بين الايديولوجيات العلمانية والاديان التقليدية آثار ، في آن واحد ، غضب اتباع الدين واعدائهم وخصوصاً الماركسيين . ولكن التجربة التاريخية تدلنا بوضوح على ان الاعمال الكبيرة التي استطاعت الايديولوجيات تلك الابعاء بها لجواهر غفيرة ، يمكن ان تتم فقط تحت تأثير ما يمكن تسميته بالروح الديني . لهذا ، يمكن القول بأن الانقلابات الحديثة حققت اشياء كبيرة كدين ، ولكنها كعلم او فلسفة ، لم تتجاوز ، حسب رأي برينتون ، غلاف كتبها ، وفي طليعة الكتب تلك كتاب « رأس المال » .

كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية العلمانية غالباً ما تسر طبيعتها الدينية ، تنكرها وتثور ضد من يصفها بها ، لأن ولادتها ذاتها نشأت في نقض الأديان التقليدية . من الضروري في هذا الدور الذي نمر به ان ندرك مقومات الطبيعة الدينية ، ونفسية وتركيب المؤمن الحقيقي ، لأنه وان تنكسر العصر للآلهة وتحرق منها ، فهو ليس عصرأ لادينيا ؛ فحيثما توجهنا بالنظر ، نجد ، حسب تعبير هوفر ، أن المؤمن يؤكد ذاته في صدارة الأحداث ، وأنه يحاول ، في كل مكان ، ان يخلق العالم على صورته . هذه الخاصة الدينية ، هي التي تؤلب الايديولوجيات ضد الدين ، وتحارب الدين والمسيحية ؛ ليس بسبب مقاصدها الاجتماعية فقط ، بل لأنها ، هي ذاتها ، تكون ادياناً جديدة . فهي تعلن أنها وحدها ، تقدم حلاً لمشكلة الانسان ، وهي وحدها ، تعطي جواباً نهائياً لقضايا الانسان ، ومعنى شافياً للحياة . فالإلحاد الانقلابي الحديث ، من الليبرالية الى الفوضوية والعدمية ، ومن الشيوعية الى الديمقراطية والاشتراكية والنازية ، يشكل ظاهرة دينية جديدة . هكذا تكلم زرادشت عن « دين الاتحاد الجديد » .

تكشف هذه الطبيعة الدينية في الايديولوجيات والحركات الانقلابية

العلمانية الحديثة ، لمن يلاحظها ويدقق فيها من الخارج فقط . أما أتباعها والمؤمنون بها فإنهم يرون فيها الصورة العليا في التعبير عن الواقع والحقيقة . ان الليبرالي ، او الشيوعي او النازي لا يؤمن بأنه مؤمن ، بل يؤمن بأنه يملك الحقيقة ؛ ولكن الشعور الذي يعبر فيه عن هذا الموقف ليس من النوع الذي يرافق الحقيقة عادة .

يؤكد الانقلابي الحديث ان ايمانه علمي ، وانه يؤمن بالايديولوجية الجديدة ، لانها واقعية وعلمية . فهو يقدم جميع الاجوبة ، ولا يتأخر عن اعطاء الجواب على اي سؤال يطرح عليه . هذه الظاهرة وحدها كافية لإزالة الشك عن طبيعة الايديولوجيات الدينية . تبرز جاذبية الايديولوجية الانقلابية في تحولها الى دين يعبر عن حاجات نفسية روحية اخلاقية ، يحسها الانسان في اعماقه ، وفي صميم وضعه الانساني . ان عمل المؤرخ او المفكر او الفيلسوف السياسي في التأثير على الحوادث والاضاع التي تؤدي الى ظهور هذا النوع من المواقف الدينية ، بالكشف عن اسبابها وحقيقتها ، هو اثر ضعيف ولا شك ، لان جهوده ، مهما امتد اثرها ، تعجز عن الغاء الشوق المطلق الذي يحسه الانسان الى حل نهائي كلي لجميع ما يعترض وجوده من متناقضات .

تبرز احدى الخصائص الاساسية في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في قداستها . ان الفرق الذي اعلنه دركهايم بين المقدس والزمني امر معروف . فالمقدس يلزم حدثاً اجتماعياً ، عندما نحيطه باحترام او وقار خاص ، نرى فيه سمواً يعلوه ، عندما لا ننتقده او نناقشه ، لا نمزج حوله او نهزأ منه . لا تتصف الحركات السياسية العادية بشيء من هذه الصفات ، ولكن الحركات الانقلابية ينطبق عليها وصف المقدس كل الإنطباق ، فهي موضع عبادة حقيقية ، وهي محور المشاعر والمواطف ، كلية القدرة ، تصبر عن الحق ، معصومة عن الخطأ ، تقوم مقام القصد النهائي ، بدلاً من ان تكون وسيلة في سبيل مقاصد جزئية معدودة . لذا ، كانت المشاركة فيها مشاركة ذات طبيعة

دينية . لم يسجل التاريخ ، وقد بيّنا ذلك في مكان سابق ، ثورات سياسية من هذا النوع ؛ الثورات الوحيدة التي تماثلها تبرز في ولادة الأديان السابقة ، مما يجعل ادراك اي انقلاب حديث يفرض الرجوع الى الثورات الدينية تلك ، في ازمة اخرى من التاريخ .

ان الدراما التي تمزق ، او التي مزقت ، انسان القرن العشرين ، لا تجسد تفسيرها في اسباب اقتصادية او سياسية محضة ، بل في ولادة اديان جديدة ، وغوها وتحولاتها . الازمات الاقتصادية في المجتمعات البورجوازية ظاهرة طبيعية ؛ ولكن الحركات الانقلابية ، وفي طبيعتها الشيوعية ، توسع من الازمات تلك ، وتحقق ثلث الاقتصاد البورجوازي بوسائل نفسية ، تنبثق من موقف ديني . ان المتناقضات الاقتصادية الاجتماعية السياسية واقع ملموس في هاته المجتمعات ، ولكن الحركات الانقلابية تؤكداه وتعمقها بما تسبغه عليها من خاصة دينية . فهي حركات دينية ، تدعو الى ذاتها بلغة التاريخ او الجنس او الاقتصاد السياسي ، لذلك ، كان من الخطأ ، بل من الخطر ، على كل سياسة ان تبقى سياسة فقط ، بدون ان تعني ان الاقتصاد والسياسة اصبحا ممزوجين بالدين في القرن العشرين ، إذ تصبح بذلك غير واقعية ، وتختصر الحس التاريخي الذي يجب ان يميز كل سياسة ناضجة .

تدين الانقلابات الحديثة ، كالأديان التقليدية ، بنجاحها الى الروح الديني . فلولا ، وهو الذي سادها ، لعجزت عن تأكيد ذاتها ، ولما كانت بإمكانها ان توجد . لقد استطاعت ان تنجح ، لأنها استطاعت ان تعبئ وتحمّد قوى عاطفية هائلة ، وان تولّد الحياة والعمق والوحدة في تلك العواطف . يعتمد قدر كل حركة من هذا النوع اولاً ، كالأديان ، على قدرتها في الكشف عن عوامل التدمير والأحقاد في العالم الذي تحاول تدميره ، وفي ضبط هذه العوامل ، وفي توحيد جهودها نحو هذا التدمير .

لم يتحرر الانسان الحديث من المقدس ، في القرن الثامن عشر والقرن التاسع

عجبر ، ثم رجع اليه في القرن العشرين ، كما يقول بعض المفكرين . لقد عايش
المقدس باستمرار . ففي أشدّ الأدوار تمرداً على المقدس ، نرى أن التمرد موقفه
يحدث باسم مقدس جديد ؛ والحركات الليبرالية الديمقراطية في العصر الحديث
لم تنزع المقدس عن هذا العصر ، لم تلغه ، ولم تكبته او تمنعه من الظهور . لقد
استبدلت نوعاً من المقدس فقط بنوع آخر جديد .

يقسم راسل ، من ناحية عامة ، المواقف العقلية الاساسية الى قسمين :
الموقف العلمي ، والموقف الديني . الموقف العلمي هو موقف تجريبي وجزئي ،
يعمل على الكشف عن الحقائق او الوقائع التي تؤكد شيئاً من الاشياء . فنجد
عهد جاليلو ، استطاع ذاك الموقف ان يكشف ، بازدياد متطرد ، عن وقائع
وقوانين يعترف بها جميع ذوي الكفاءة ، مهما اختلفت الأمزجة ، والمنفعة
الشخصية ، أو الضغط السياسي .

يرجع جميع التقدم الذي سجله العالم تقريباً الى العلم والموقف العلمي ، كما
أن جميع المساوئ الكبرى التي طغت على العالم ترجع جميعها تقريباً الى الدين .
أما الدين فهو مجموعة من العقائد يتمسك بها الناس كحقائق لا يناقش فيها ،
وتسود حياة وسلوك الفرد ، وتناقض الواقع وتتجاوزه ، وتفرض ذاتها بأساليب
غير فكرية ، بل شعورية واستبدادية .

بعد هذا التقديم ، يُضيف راسل أن الذين يقبلون الشيوعية يصبحون
خارج البرهان العلمي ، وينتحرون انتحاراً فكرياً . يبقى ذلك صحيحاً ،
وان افترضنا واقعية جميع العناصر التي تتركب منها الشيوعية ، وذلك لأنها
لا تسمح بأي نقاش موضوعي ، العناصر تلك .

ان بعض الطوائف المسيحية^(١) ترى في كل اكتشاف علمي جديد تأكيداً
لإحدى فقرات التوراة ، كذلك ايضاً الشيوعيون ، فهم يرون ، في تقدم العلم

الحديث ، تصديقاً تدريجياً لمبادئ الآباء الأولين . لم يرَ برنارد شو خرافة في الدين فقط ، بل في العلم أيضاً ، لأن كل شيء تقبله دون أي تدقيق فردي وشخصي ، يتخذ في رأيه هذه الصفة .

استطاعت الايديولوجيات الحديثة ان تؤكد ايماناً كبيراً بها وتمصباً أكبر ، ولكن الايمان والتعصب هما من خصائص الدين ، ويرجعان الى جذور دينية . فليس من نظرية علمية او فكرية محضة تستطيع ان تكون متعصبة او عنيفة بهذا الشكل .

*

الشعور الديني ذاك ظاهرة ملازمة للوضع الانساني ، فقد تتغير أشكاله الى ما لا نهاية له ، ولكنه يستمر بدون تغير في ذاته ، لأنه ينشأ في وعي الانسان لوجوده ، وفي تحديد علاقته مع الوجود ، وفي الكشف عن معنى نهائي في الحياة والتاريخ ، وفي اعتقاد مقاييس عامة حول الخير والشر والجمال والفضيلة . تطوّر العلم لا يهدد هذا الشعور ، اذ ، كما يرى فروم ، ليس من الممكن ظهور اي اكتشاف علمي يهدد تلك المقاصد التي يعبر عنها الحس الديني ، في شكله العلماني على الاقل . يؤدي العلم بدون شك الى إلغاء الكثير من اشكال التعبير عن ذلك الحس ، ويحسم من المستحيل استمرار تلك الأشكال ، كما فعل بالأشكال القبيية او الاديان التقليدية مثلاً ، ولكن ليس هناك من تناقض بين العلم والحس الديني ذاته ، الذي يستطيع ان يتخذ اشكالاً علمانية لا غيبية .

كانت المشكلة تدور ، مع الاسف ، حول بعض الاشكال التي يعبر بها الحس الديني عن ذاته ، كما نراها ، على الاخص ، في الاديان الموحدة ، بدلاً من ان تتركز على الحس الديني ، او التركيب العام الذي تشارك فيه جميع اشكال التعبير عنه ، او لمواقف والتجارب والقضايا الانسانية المسؤولة عن ذلك . ان رفض الاديان الموحدة او فكرة الله وفكرة الخلود الخ ... لا يعني رفضاً للحس الديني ، او للوضع الذي يولد الحس ذاك ، او أي شكل جديد له . يرجع سبب هذا الابهام الرئيسي الى ان ايديولوجية القرن الثامن عشر ، وهي

الحركة الالحادية الاولى المنظمة في العصر الحديث ، وجدت ذاتها في خصام مع ديانة موحدة ؛ لذلك ، كان السؤال الاول يدور حول الايمان او عدم الايمان بعبادتها الاولى . هكذا ، برز تقليد يطرح مشكلة الدين والالحاد ضمن هذا الإطار الضيق .

يفتش الانقلابي في الواقع ، مها كان عداؤه كبيراً للأديان والمقدسات التقليدية ، ومها بدا عنيفاً في نقضها وفي الدعوة الى ازالتها، عن مقدس جديد. ينطبق ذلك ، في رأي كثير من المفكرين ، ليس فقط على من ينح ولاءه لايدولوجية جديدة منظمة ، بل على فلاسفة بعيدين كل البعد عن اي سيستم او موقف ايدولوجي منظم ، كالفلاسفة الوجوديين . يرى هاينان مثلاً ان الله مات في يد نيتشه وهايدجار وسارتر ، ولكن الله هذا كان الإله المسيحي فقط ؛ فحاول كل منهم ان يأتي بإله جديد . فإن خسر الانسان الإله القبي ، فهو يتجه الى إله آخر .

حاول كسنت وجود الله الى الانسان ، فجعل منه وضعاً اخلاقياً في ذاتها، وليس جوهرأ خارجياً ، كما جعله اسبينوزا مثلاً ، ولكنه اذا كان قد ترك له مكاناً يبرز فيه ، فإن نيتشه أعلن موته . وهو ، عندما يكتب ، في « الحكمة السعيدة » ، بأننا نحن الذين قتلناه ، فإننا يعبر عن روح العصر بشكل دراماتيكي . ولكن نيتشه لم يقف عند ذلك ، بل حاول بشكل أشد دراماتيكية أن يملأ الفراغ الذي برز إثر موت الله . لا يقتصر الامر على نيتشه ، بل يسود التجربة الغربية في الدور الحديث ، حتى انه أمسى بالإمكان القول بأن هذه التجربة كانت ، منذ قرنين ، تحاول اشادة ما يملأ الفراغ الذي تركه موت الله الذي أعلنه نيتشه ، ومن قبله هيجل وكياركجارد ، كونت وفورباخ وماركس ، لامرتي وبايل وهولباخ . فمن الماركسية التي أحلت البروليتاريا والمادية الديالكتيكية ، الى البرجسونية التي احلت قوة الحياة المحركة ؛ ومن العقلانية التي رسخت الحقوق الطبيعية ، الى النازية التي احلت الجنس والارادة ، والى الوجودية التي بشرت بعبادة الحرية ، من باسكال الذي

اعلن ان الله مفقود ، الى سارتر الذي ردد حكم نيته ، و اضاف بأننا نلس
الآن جسمه الفاني الخ ... نراها كلها محاولات متتابعة في احلال حقيقة جديدة
محل الحقيقة البائدة ، حقيقة الدين الغيبي .

يرسخ الدين التقليدي او الغيبي الايمان بإله وارواح ، والايديولوجيات العلمانية
الحديثة ترسخ ايمانها بالتاريخ او الطبيعة الانسانية الخ ... بيد أنه لا فرق
بينهما من حيث النفسية التي يولدانها ، او من حيث التركيب او الشكل العام
الذي يميزهما . فأتباع الاخيرة يستمدون منها تعزية وايماناً لا يقلان عما يحده
المسيحي او المسلم في دينه من تعزية وايمان .

فعندما نرى مثلاً أن الشيوعيين يرددون مع روزا لكسمبورغ بأنه « إن
كنا ، بالرغم من جميع ألوان العنف الذي يميز أعداءها ، نرى حركة العمال
المعاصرة تمشي ظافرة ، مرفوعة الرأس ، فإن ذلك يرجع ، قبل كل شيء ،
الى ادراكها الثابت لتطور التاريخ الموضوعي المنظم » والى أن الانتاج
الرأسمالي يخلق ، بضرورة طبيعية ، أسباب نقضه ، أي استثمار المستثمرين أو
الثورة الاشتراكية ، ولأن حركة العمال تجدد في هذا الإدراك الضمانة الأكيدة
لنصرها النهائي « وتستوحي ، من المصدر ذاك ، ليس فقط حماسها ، بل
صبرها ، ليس فقط قوتها على العمل ، بل ايضاً قوتها على الاحتمال وانضباطها » .
فليس من الصعب إذن ان نرى في هذا الموقف الخصائص الاساسية التي تميز
الموقف الديني او النفسية الدينية .

نفى نيوتن الله من الطبيعة « كما نفاه داروين من الحياة ، كما أخرجه فرويد
من ملجئه الأخير : الروح . بدأت القصة كلها كتحول عام عند نيوتن وديكارت
وجاليليو . كان جارلد هارد يعتبر عن منطق العقل الحديث ، عندما كتب بأن
« المادية الميكانيكية ستسود الجميع بعد ان سادت الطبيعة ، لأن جسم الانسان
يشق من الطبيعة ، ولأن عقله يشق من جسمه » . فمنه نجد بعض التردد
عند أرباب الانحياز العلمي الحديث أمام فكرة الله ، ولكن ، بما لا شك فيه ،

أنا لا نجد أي تردد عندهم في اخراج فكرة الله والروح من نطاق العالم . هذا لا يعني ، كما افصح لنا الآن ، ان الانسان أصبح « كائناً لادنياً » ، بل أن الأشكال الدينية قد تغيّرت في العصر الحديث ، وأن الوجود الانساني أصبح محدوداً لها والحقيقة العليا التي تتعرف عليها . فرض المناخ العلمي الذي يسود العقل الحديث على المواقف الايدولوجية ، ان ترجع الى الوجود الانساني كحقيقتها الاولى والأخيرة . ولكن ، بما أن هذه المواقف كانت نتيجة المعاناة ذاتها للوضع الانساني ذاته ، تلك المعاناة التي رافقت الأديان التقليدية ، فقد انتهت في تركيب وفي نفسية يمثّلان تركيبها ونفسيتهما . تتميز تلك الايدولوجيات بخاصة جديدة هي خاصة « العلمية » ، عن جميع ما سبقها من مواقف ايدولوجية في التاريخ ، وهي تمثّر جميعاً عن المناخ العلمي الذي يسود العصر الحديث والذي يفرض ذاته عليها ، فتزعم بأنها تركز على اساس موضوعي علمي دقيق . هي ايدولوجيات تكشف ، بدرجة من الوعي غير معروفة سابقاً ، أن حدودها تترسخ في الواقع الحسي ، وفي تخطيط دنياها فيه ، وفي الابتعاد عن الطابع الميتافيزيقي السابق . عبّر فخته عن هذا التحول الثوري الحديث في الخطبة الثامنة من الخطب التي وجهها الى الشعب الألماني ، التي نراه يهاجم فيها الدين ، لدعوته الى حياة عليا خارج كل منفعة أو اهتمام بالأمور الدنيوية ، ويعلن أن الانسان صمم ان يخلق السماء على الأرض ، وان يضفي على جهوده الأرضية عنصر الاستمرار . أراد فخته ، بكلمة أخرى ، تأليه الواقع الحسي . أصبح انعكاس موقف التأليه ، وتركزه على هذا الواقع او على أحد مظاهره ، ظاهرة ملازمة للعصر الحديث .

تحررت الأحداث والمظاهر الانسانية في الدور الحضاري الحديث من المواقف الدينية الغيبية ، والتفاسير الدينية خسرت ، في الواقع ، معناها ، فأصبحت في موقف الدفاع عن نفسها ، ابتداء من القرن السابع عشر ، أمام الحركة العلمانية الطاغرة التي حررت ، نهائياً ، العقل الحديث وجميع ما يبرز فيه من صور ايدولوجية ثورية من أي أثر ديني او صفة غيبية .

كان الجهاز المسيحي يسمح للعقل بأن يحاول الكشف عن أسرار الطبيعة ، اذا كانت محاولاته لا تتعارض مع الوحي ، لأن جميع ما يتعارض مع الدين كان ، في رأي الكنيسة ، شراً وخطأ . أما العقل والعقيدة فكانا ، في نظرهما ، شكلان من أشكال المعرفة يتكاملان ويقودان بالتأكيد إلى نتائج واحدة . غير أن الوحي كان يتقدم على العقل دائماً ، وينعم بمرتبة أسمى ، طيلة القرون الوسطى ، وهكذا كانت الفلسفة تجد نفسها في مرتبة ثانوية في خدمة اللاهوت . قبل الفكر العقلاني بهذا المركز الثانوي ، وركع خائفاً ساكناً امام الإيمان الديني الغيبي طيلة قرون عديدة .

أعلن ديكارت الخطوة التحررية المنظمة الأولى في هذا الوضع ، عندما أكد أنه من الممكن تفسير كل ما يحدث ، من بريق النجوم ، الى دقات قلب الحيوان ، تفسيراً ميكانيكياً . ولكن ديكارت استمر بالتأكيد على ان الله هو السبب الأول والنهائي لكل ما يحدث في العالم . ولكن النتائج الكبيرة التي توصل إليها العلم التجريبي ، ابتداء من القرن السابع عشر ، نفعت العقل بالشجاعة الكافية ، ودفعت الناس إلى اهمال العقائد اللاهوتية ، وإلى التغافل بعيداً في العلية الطبيعية ، وإلى الاعتراف بأن هناك حتمية يمكن ادراكها ادراكاً عقلانياً حسابياً ، تكن وراء ما كان يبدو كظهور من مظاهر ارادة الله الانجالية . عبر هوبز عن هذا الاتجاه الجديد في القرن السابع عشر ، عندما وصف التفسيرات الدينية بأنها اقايص وخرافات ، وقال ان التقاليد والاساطير تحاول اثارة خوف الانسان من القوى غير المنظورة ، فتعتبر بذلك عن فكر سليم عاجز عن ادراك حتمية الطبيعة .

اخرج باكون ونيوتن فكرة القصد من العالم ، وبذلك اخرجا فكرة الله منه . كانت الدور العقلاني أميناً لهذه الفكرة . واصبح العقل يفسر كل ما يحدث تفسيراً طبيعياً محضاً . عبر ديدرو عن هذا الاتجاه في الفاء الدين ، عندما ذكر بأن الصفات العديدة التي اسبقتها الأديان على الله جعلت الانسان النبيل يرجو ألا يكون الله موجوداً . هذا الأمل ، أمل ديدرو

والانكلوبيدين ، تحقق سريعاً ، فامت الصورة التي بشر بها الدين عن الله ، وعلى اضواء العلم وتحقيقاته ، طرد العقل الحديث تلك الفكرة من العالم وجعل الايمان بنوع القدرة الالهية التي رسمتها ، أو يجهم والجنة ، مثاراً للسخرية ، مما ولد فراغاً روحياً ، بادرت الايديولوجيات العلمانية التي تعمل بوحى الروح العلمي ، إلى ملئه .

وكان الله الفكرة الأولى التي عرفت ، والعقل الفكرة الثانية ، والانسان الفكرة الأخيرة التي وقفت عندها . هذه الكلمات التي أعلنها فيورباخ في أواسط القرن التاسع عشر ، وبها يصف سني شبابه ، تعتبر ، في الواقع ، عن تطور عهد تاريخي بأمره . ففي القرن التاسع عشر ، كان الفكر الحديث قد تجاوز طور ي الله والعقل ، وأصبح ينظر الى الانسان كحقيقة العالم الأولى والأخيرة . بين ترولتش ، في دراسته القيمة عن البروتستانتية والتقدم ، ان الاستقلال الأخلاقي يسود العصر الحديث ، ويفرض ذاته على كل شيء ، وعلى كل ظاهرة من مظاهره . فأني قامت سلطة عقائدية جديدة ، يرجع الولاء الذي تكسبه الى ايمان مستقل عن كل دين ، وفي أغلب الأحيان ضد الدين وراثته . فالحركة الحضارية الحديثة ترتكز ، في الواقع ، على مبدأ الخلق المستقل ، وعلى الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه ، في اجراء التحولات الاجتماعية الكبيرة .

*

كان العقل الحديث ، والمناخ العلماني الذي خلقه بقواعده وحدوده العلمانية ، يفرض ذلك الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه كالحقيقة الأولى والأخيرة . ولكنه كان يعتبر عن الحقيقة تلك بأشكال دينية جديدة أسميناها بالأشكال العلمانية . يطلب الانسان دائماً تفسيراً ما عن العالم وعن مكانه فيه ؛ وهذا السبب هو أقوى مصدر لتلك الأشكال .

لاحظ ماكس شيلر ان هناك قانوناً عاماً يؤمن بموجبه كل عقل نهائي بإله

حقيقي أو بإله مزيف ، وإن الكائن الانساني يؤمن ويعبد تلقائياً احد الآلهة . وتكلم بأسكال عن هذا النوع من العبادة لأي شكل من الآلهة ، فدعاها باضطراب القلب . صدق شيلر في تأكيد القانون ذاك ، ولكنه نسي ان ليس هناك من إله « مزيف » في نظر المؤمنين به ، وأن ليس هناك من قياس ابدأ يصح الرجوع اليه ، في التمييز بين ما يسميه بالإله الحقيقي ، او بالاله المزيف .

الوقائع العلمية وحدها لا تكفي لمعالجة علاقة الانسان بالحياة ، فالانسان يحيا بأحد اشكال الايمان ، والحياة هي ، في الواقع ، شكل من أشكال هذا الايمان ، او هي « كما يصفها هوبنتد » هجوم ضد التريديد الرتيب في الكون .

يبرز ذاك الواقع في موقف الملحدن المعاصرين ، موقف الذين دعوا الى موقف لا أدري او إلحادي ، فنجد انهم كانوا يلتزمون مذمباً او ديناً علمانياً جديداً وعصمة « كنية » أخرى ، ويعتمدون على ذلك بإعلان موقفهم اللاديني او الالحادي . فالالحاد عند هؤلاء رافق الايمان ، الايمان بدين جديد أحيط بجميع ما تنطوي عليه الحماسة الدينية من قوة وعمق . كانت توماس هكسلي مثلاً يتكلم عن هجرة العلم من وثنية الخلق الخاص ، وعن التطور كإيمان أكثر نقاء ، وكان مستمداً دائماً للذهاب الى المقصلة ، في سبيل المذهب الجديد . حلت الداروينية في قلوب اتباعها محل المسيحية ، وكان نيوتن كلمة تدل على نظرة عالمية معصومة ، أكثر مما كانت تدل على اسم رجل .

رأى نوفاليس ، الرومانطقي الالماني ، « أن هناك هيكلأ واحداً فقط في الكون ، هو هيكل الجسم الانساني . فليس هناك شيء اقدس من هذا الشكل السامي ، واننا لنس السماء عندما نضع يدينا عليه » . يذكر كارليل هذا القول في أول محاضرة ألقاها في موضوع البطل ، ثم علق عليها بقوله : « الانسان عجيبة المعائب ، والانسانية ذاتها هي أعظم عجيبة ممكنة ، وفي حياتنا نجد الألوهية الوحيدة التي يمكن ان نتعرف عليها » . لم يجد ذاك

الموقف المقدس عند كارليل المكانة ذاتها التي وجدها عند نيتشه وبرجسون ، ولكن الثلاثة أنكروا الفكرة الأفلاطونية واختها الكاتنية ، وحولوا الشعور الديني الى عبادة العالم .

تنطبق كلمة ويليام بلاك ، بأن الانسان يقبنى ديانة الشيطان إن هو رفض وانكر دين المسيح ، بشكل ما ، على جميع المواقف الالحادية . كانت جميع الحركات الانقلاية الحديثة محاولات تجري وراء نط من التفكير والحياة والشعور ، يعبر عن العالم الحديث كما عبرت اشكال الدين الغيبي عن العالم القديم . ان الكثير من الحركات الفكرية الفلسفية الثورية التي ظهرت في إطار علماني ، وتعاليم علمانية كتعاليم كونت او سان سيمون او فورييه ، انتهت بالتبشير بكنائس جديدة .

سخر كونت عام ١٨٢٨ من السان سيمونيين لأنهم أرادوا انشاء دين جديد ، ثم اعلن عام ١٨٣٢ انفصانه عن استاذة ، سان سيمون ، لأنه لا يريد ان يشارك في خدعة احداث دين ، ولا سيما عندما يكون تقليداً بانساً للكنيسة الكاثوليكية ، ولكننا نرى كونت نفسه ، بعد بضعة سنين ، ينادي بديانة جديدة ويقلد الكنيسة الكاثوليكية . لهذا ، وصف توماس هكسلي الفلسفة الكونتنية بأنها مذهب كاثوليكي جديد يبقى بعد حسم المسيحية منه . حرر كونت التاريخ من الله والدين ، وبشر بطور علمي ثالث ، تسود فيه القوانين العلمية ، بدلاً من القوانين الالهية ، ولكنه جعل الانسانية إلهاً جديداً للعبادة ، بدل الاله الغيبي ، وعبر عنه بديانة جديدة أسماها دين الانسانية ، واراد ان يكون « بولس » تلك الديانة ، وتشوق الى رؤية تمثال الانسانية المتألهة يقوم مقام مذبح الله السابق ، وتنبأ بأن التبشير بالديانة الجديدة ، او المذهب الوضعي ، سيبدأ عام ١٨٦٠ في كاتدرائية نوتردام .

ان رفض الدين وفكرة الله ، بدون احداث مطلق او دين علماني مكانها ، إن لم يكن سخافة ، كما يقول دوستوفسكي ، فهو في الواقع ، جود روحي

يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا أدى رفض الدين والله الى تأليه الانسان وتاريخ الانسان .

اقتنع سان سيمونيون ، تحت تأثير كتب سان سيمون ، والى درجة ما كتب آخرين من أمثال دي ميتر ، كونت ، بالانش ، دي بونالد ، ان المجتمع لا يستطيع أن يعيش بدون دين ، فخلقوا ديناً جديداً باسم سان سيمون . لقد رأوا ان الله بالنسبة للانسان هو ، في الواقع ، كيفية ادراك الوحدة والنظام والانجام .

كتب باكونين مرة : « يجب ألا نعمل سياسياً فقط ، بل دينياً في السياسة ، دينياً في معنى الحرية » . ثم استطرد يقول : « انني فتشت عن الله في الناس ، في محبتهم ، في حريتهم ، والآن أفقت عن الله في الثورة » .

كانت قضية باكونين ، في الواقع ، قضية مفكري وفلاسفة القرن التاسع عشر الثوريين ، الذين هدموا الدين التقليدي ، ولكنهم أمضوا حياتهم ، وخصوصاً ذوي الاتجاه الاشتراكي منهم ، في التفتيش عن ايمان جديد . لهذا ، كنا نرى آنذاك كتباً تظهر مبشرة بـ « المسيحية الجديدة » لسان سيمون ، او « المسيحية الحقيقية » لكايه ، او إنجيل الشعب لألكيرو او « المسيحية الحقيقية تبعاً ليسوع » للويس بلان الخ ...

وصف باكونين الشيوعية بأنها دين ، علينا ان نتكرها ونتجرّد منها ، نتكرثنا للدين وتجردنا منه . ولكن القصد الذي يسعى اليه في رفض الشيوعية وفي رفض الله كان « كنيسة الحرية الديمقراطية الشاملة الحقيقية » .

كان برودون يقول بأن الله هو الشر ، وبأن الاتحاد هو المادة الاولى في حقوقنا المدنية ، ولكنه كان يرفض ان يُنعت بالاحاد المجرد ، لأنه كان يعتبر الملحد المحض مادياً صغير النفس بدون احترام للمعدالة والانسانية ، وكأننا يجعل من أثنائته قانون حياته ، ومن معدته إلهاً ، ومن أهوائه وشهواته عبادة .

أنكر روسو الدين التقليدي، ولكنه بشر بدين مدني جديد، وبالرغم من اعلانه الاعتدال والسماح فإنه يأمر بإعدام الملحدين .

جعل هيجل التاريخ تعبيراً عن روح عالمي يحقق ذاته في حركته وصيرورته . رفض ماركس هذه الفكرة الهيجلية ، ولكن عالم المادية الديالكتيكية هو عالم إلهي في زي مادي . المشكلة التي تبرز بين الشيوعية السوفياتية وبين الغرب ليست ، في الواقع ، مشكلة علاقة بين الحاد ودين ، أو بين الايمان بالإنسان - في روسيا - والايمان بالله في الغرب ؛ ولكن بين دولة جديدة تنشأ في دين جديد - روسيا - وعالم غربي يحيا في فراغ عقائدي . تؤمن الماركسية بالإنسان لا كقوة مستقلة ، بل كجزء في حركة كونية منظمة تسودها المادية الديالكتيكية . طرد ماركس الله ، وأخرج الدين من الوضع الإنساني ، ولكنه لم يكن ذا عقلية متشككة أو تجريبية . فالنفسية التي تسوده فرضت عليه الايمان بحنة أرضية وبقوى تقود الى الجنة هذه وتبرئها ؛ فأشاد جنة في الأرض وأسماءها بأسماء مختلفة ، « الانتقال من الضرورة الى الحرية » ، « المجتمع اللاطقي » ، « مملكة الحرية » ، « مجتمع الأحرار المساوين » الخ... وكانت الوحدة والسعادة تتحققان فيها بشكل يتجاوز أحلام من أسماهم بالاشتراكيين المثاليين ، ويتعدى حتى خيال المسيحيين الأولين .

كان كثيرون من الرومانطيين ملحدين ، ولكنهم عبروا عن شعورهم الديني بشكل آخر . فإن كان بلاك يرفض وجود الله ، أو شيلي يعلن بأنه ملحد وبأن المسيح روح خبيثة ، أو كيتس يشك بالمسيحية ، أو بيرون يرى أن لا حاجة لأي نظام ديني ، وأن الطبيعة والحب يكفيان للوحي بالشعر ، فإنهم كانوا متدينين على طريقتهم الخاصة ، وفي شعورهم بقداسة العالم ، وفي الرهبة التي كانوا يعانونها أمام هذا العالم .

يصح قول شارنر في الفلسفات الإلحادية على الإيديولوجيات العلمانية الانقلاية . فهي « تمردات لاهوتية » ، لأنها تفتي بعبادة جديدة هي عبادة

الانسان ، التاريخ ، الأمة ، الجنس الخ ... « فالملحدون المعاصرون هم قوم اتقياء » ، ولكن شتارز نفسه ينتهي في موقف ديني . لقد أنكر الدين التقليدي ، وأنكر الفلسفات الإلحادية اللاهوتية ، ولكنه جعل من الفرد الحقيقة الوحيدة ، الحقيقة المطلقة . انه عدو الخلود ، وعدو كل شيء لا ينبري لخدمته ويحقق ميله للسيادة . تبلغ الفردية في فكر شتارز الأوج وذروتها العليا . فهي رفض لكل ما يتجاوزها ، لكل ما ينكر الفرد أو يتنكر له ، لأية حقيقة تخرج عنه أو تتجاوزها ، لأية واقعة لا تكون انعكاساً للأنا التي يترسخ فيها ، وهي تعجيد كل ما يبعد هذه الأنا الفردية ويخدمها . أي لاهوت أكد على حقيقته المطلقة أكثر من هذا التأكيد ؟

رسم سيلونه صورة عامة دقيقة عن تلك الخاصة الدينية ، عندما كتب : « من لا يحيا تبعاً للأوضاع المتبعة ، تبعاً لوسطه ، تبعاً لما يملكه ، تبعاً للمادة ، من يحيا للعدالة والحقيقة بدون ان يهتم بالنتائج ، الانسان ذاك ليس ملحداً لأنه يتبدى في الخلود والخلود يتبدى فيه » .

ان المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث أحلوا الانسانية والتاريخ محل الله ، وأرادوا حسب تيمير لوباك ، ان يكتشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ تحرر الانسان .

ان رفض فكرة الله والدين بدون إشادة مطلق أو دين علماني جديد بشكل ، في الواقع ، ان لم يكن سخافة كما يقول دوستوفسكي ، فجموداً روحياً يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا ، أدى رفض الدين والله الى تأليه الانسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة .

الايديولوجية الانفصالية بين الغيبية والعلمانية

لقد رأينا حتى الآن أن الأديان التقليدية ، او ما اسميناه بالأديان الغيبية ،
تلتقي مع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، على الرغم من إلحادها ،
في طبيعتها ، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها ، وفي التجربة السيكولوجية
الأخلاقية التي تولدها ؛ فالطبيعة واحدة والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وإن
اختلفت من ناحية المضمون ، والتجربة السيكولوجية واحدة وإن اختلفت
في المصدر .

أما الآن فسوف نوسع من هذه المقارنة بين النوعين ، فتكشف عن
خصائص واحدة أخرى في هذا التركيب الواحد العام الذي يسود الاثنين ،
ونحول المقارنة الى بعض التفاصيل التي تتفرع من الطبيعة الواحدة ومن التجربة
المتماثلة . كل ما جاء في هذه الدراسة حتى الآن ينطبق طبعاً على النوعين ،

والدراسة ككل تبرز في تحديد الايديولوجية الانتقالية بمعناها الواسع العام الذي يشمل الأدب الغيبى في دورها الديناميكي على الأقل ، والايديولوجيات العلمانية الحديثة . فمقارنة إضافية مركزة كالتي نبرزها هنا ، تزيد من فائدة الدراسة وتوسع من وضوحها . أم تلك العناصر الواحدة المشتركة هي :

(الأول) : لقد قلنا ، في غير هذا المكان ، ان الهدف النهائي للايديولوجيات الانتقالية الحديثة كان إعطاء التاريخ معنى ينتهي بإنشاء مجتمع تزول فيه جميع الدوافع والأسباب التي تقود الى الشقاء والبغضاء ، وتحقق فيه قواعد وحدة انسانية عميقة ، لا تترك فيها مكاناً للانقسام والاستغلال والحصام . فهي جميعاً تريد ، كالأديان ، تحقيق نهاية العالم في «جنة» يسعد فيها الانسان «ابدأ» . فنذ ألقى عام ، عندما أعلن دانيال نبوءته ، كان خلفاؤه يكررون دائماً ، في هذا الشأن ، ان هناك قانوناً عاماً يعمل في التاريخ الانساني ، وبوجبه يجب على الانسانية ان تمر في أطوار معينة ومحتومة تنتهي في طور تسوده بركة خالدة ، بعد ان يحضر له دور تلعب فيه الآلام ويشهد النقر . انها لظاهرة معروفة للايديولوجيات الحديثة . يقول لنا تروتسكي ان لينين أعلن ، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان ولادة المجتمع اللاتطقي تم ، بدون شك ، بعد ستة اشهر فقط . هكذا ، تجمع المؤمنون البولشفيك ، حسب تعبير فولوب ميلر ، كما تجمع اسلافهم في ماجدبورج ، مونستر ، مونت تابر ، بابوزو ، يحضرون ويهشون لفشو المهد الألفي ، يعلنون ان عهد الفقر والاستعمار قد وجد خاتمه ، وان عهد الاخوة والمحبة والمساواة قد برز الى الوجود .

(الثاني) : الايديولوجيات الانتقالية تقدم صورة مثلى نهائية مطلقة عن العالم ، كما يجب أن يكون ، وفيها يرى الفرد كل معنى من معانيه ؛ ولكن العلاقة التي تنشأ بين المثال العام هذا وبين وقائع الحياة او الحركة الانتقالية بشكلها العملي لا تشغل فكر الانقلابي . فهي تدلل ، كالدين ، على تناقض دائم بين الناحية العقائدية وبين الناحية العملية التاريخية فيها ؛ فكما أن الكاثوليكي مثلاً لا يشغل

نفسه بالتناقض البارز ، حسب رأي شاميتز ، بين سلوك الكسندر السادس وبين قداسة المركز البابوي ، كذلك أيضاً الانقلابي في الايديولوجيات الحديثة ، لا يقف عند التناقض الذي يظهر بينها وبين وقائع الحركة الانقلابية . يقبل الاثنان ، بإيمان صادق ، قيماً أساسية ذات نتائج عملية كبيرة ، ولكنها يقبلان أيضاً ، بكل رزانة وبدون ان يخامرهما شك ، أشكال انحراف متعددة متتابة عن المبادئ الأساسية التي تتركب الايديولوجية منها .

يلازم هذا التناقض جميع الايديولوجيات والأديان الكبرى . فجميعها تمناني تناقضاً حاداً بين الصورة الانسانية التي تقدمها ، وبين الواقع التطبيقي لها . فالمسيحية ، كما وصفها فارارو ، كانت دين مساواة ، ولكنها كانت ، طيلة عصور عديدة ، تدق أجراس الكنائس دعاءً وتدعيماً للأمرء والباطرة والملوك والنبلاء . والآن ، نجد في الماركسية ، بين المعنى الحقيقي لها وبين السياسة الشيوعية ، هوة لا تقل اتساعاً عن الهوة التي نجدها في المسيحية ، او في الليبرالية ، بين معانيها الأصلية وبين الواقع الذي يمسها .

(الثالث) : لا تملن الأديان لنا فقط الحقائق النهائية ، او تقول لنا ان هناك آلهة وآخرة وأرواحاً ، بل تدلنا كيف نتصل مع الألوهية عن طريق بعض الطقوس كالصلاة ، والصيام ، والاحتفالات . تفعل الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الشيء ذاته أيضاً . فهي لا تكتفي بإعلان بعض الحقائق النهائية في تفسير المجتمع والتاريخ وعلاقة الفرد بها ، بل تضع للفرد الطقوس التي يضمن حراسها الاتصال بهذه الحقائق . اننا نستطيع ان نرى تلك الخاصة الدينية المشتركة في الأثر الذي يولده اي امتنان لهذه الطقوس . فللأديان والايديولوجيات رموز ، تؤكد كلتاها قداستها ، وجريمة الذي يمتن رمزاً منها ، كالاعلام مثلاً ، لا تقل عن جريمة الذي يمتن الانجيل او القرآن في إبان الايمان المسيحي والاسلامي . يثير عمل من هذا النوع عاصفة من عواصف النعمة والاشمئزاز ، لا تسمح بأية موضوعية أو مكان للتفكير ، ومن يقوم به يتجاوز حدود الاجرام المألوفة . لن تكون جرميته جريمة أخرى في عداد الجرائم التي

يعاقب عليها القانون ، بل تكون الجريمة ذاتها . فهي اعتداء على المقدس .

ففي اليعقوبية مثلاً نرى مزيجاً معقداً منها ، جمع بين عناصر كلاسيكية وبروتستانتية وكاثوليكية . كانت الرموز المقدسة تعبر عن هذا العهد في كل ناحية من نواحي الحياة في باريس ، وقد اتخذت صورتها العليا ، عندما افتتح روبسبير نفسه احتفال عبدة الكائن المطلق . تتضح هذه الظاهرة كل الوضوح في الانقلاب الشيوعي ، ولكن ، على الأخص ، في النازية ، حيث لا تقل الرموز والطقوس المختلفة رونقاً وتمقيداً عن الطقوس الدينية .

أحلّ الانقلاب الفرنسي ما أسماه بالعقل محلّ الله ، وكى يعبر عن ذلك ، احتفل في العاشر من نوفمبر عام ١٧٩٣ «بالإله العقل» بشكل الأنسة كونداي ، إحدى مغنيات الاوبرا وزوجة صاحب مكتبة يدعى مورمورو . حملت جمعية العهد هذه الحساء الى كاتدرائية نوتردام كرمز حسي للعقل ، وهناك وقفت خاشعة متعبدة أمام هذا الرمز ، كما يقف أي مؤمن مسيحي أمام صورة المسيح او العذراء . ان افتتاح الجمعية التشريعية عام ١٧٩١ يعطي مثلاً آخر واضحاً عن الناحية الدينية تلك . فقد ذهب اثنا عشر رجلاً - عدد تلامذة المسيح - للديجيء بكتاب الدستور ، ثم رجعوا يتقدمهم واحد منهم يحمل الكتاب بيديه ويسنده الى صدره ، وساروا ببطء وخطوات متثنية موزونة ناحية الجمعية . أنشأ الانقلاب الفرنسي ، في الواقع ، هياكل للدين الجديد الذي أسماه بالدين المدني ، كان يحرق البخور فيها أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، وكانت تكون مراكز تجمع للجمهورية . وكان من المفروض اعلان جميع القوانين والقرارات المدنية الجديدة فيها ، كي تتخذ بذلك ، صفة الطقوس الدينية . كانت الرموز والطقوس الخارجية لأية عبادة أخرى ممنوعة ، والطقوس والرموز الوحيدة المسموحة ، كانت تلك التي يرتكز عليها الدين الجديد .

حدث الشيء ذاته في «الديانة الانسانية» التي أعلنها كونت ، الذي فتن عن رمز لها يركّز عليه طقوسها المختلفة ، فوجده في كلوتيلد . ثم أعلن ان

الانسانية يجب ان تقدس كلوتيلد كائناً أعلى ، وأعلن أنها تعتمد على مساعدين اثنين هما والدته وطباخه صوفيا ، لأنها اعتنقنا بها في أثناء مرضها .

أما الكنيسة السان سيمونية فقد عرضت عن طريق حبريها ، بازار وأنفونتان ، لقب الأم العليا على جورج ساند ، وعندما رفضت ، سافرا الى الشرق يحاولان ان يجدا مأربها فيه .

كان روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، يعمل على تحويل الكنائس المسيحية الى معابد ، في ظل الكنيسة الكبرى ، الكنيسة العرقية التي تعبر عن مبدأ القرن العشرين العرقي . كان بإمكان خدمة هذه الكنيسة العرقية ان تتم في عدة معابد خاصة ، لأن الأمر المهم ليس الكنائس ذاتها ، بل إلغاء مهمة الدين القديم واستبدالها بمهمة الدين الجديد .

وبكلمة مختصرة ، تملك كل ايدولوجية انقلابية لاهوتها الخاص ، عبادتها الخاصة ، رموزها الخاصة ، طقوسها الخاصة ، أعيادها واحتفالاتها الخاصة ، طقوس عمادة وموت خاصة .

(الرابع) : تعبر الايدولوجية الانقلابية العلمانية عن ذاتها في كنيسة جديدة . فالحزب فيها يقوم مقام الكنيسة في الدين . لا يختلف الدخول الى الحزب او نيل عضويته عن الدخول او نيل عضوية فرقة دينية او رهبنة . فهو معصوم عن الخطأ كالكنيسة الكاثوليكية ، ويتكوّن مثلها من مجموعة من القديسين ، فاضلة نقية تعبر عن آمال الإنسانية . يعطينا حزب العمال الذي أسسه لاسال ، مثلاً ، صورة واضحة عن الخاصة الدينية هذه . فقد اتخذ جميع مظاهر الحركة الدينية مباشرة . هالك مثلاً القسّم الذي كان يتخذهُ الأعضاء : « اني أو من بفارديناند لاسال ، مسيح القرن التاسع عشر » .

يتخذ الحزب الانقلابي الحديث ، بالنسبة للعمال والطبقات الدنيا ، الأهمية ذاتها التي كانت تتخذها الكنيسة او الرهبنة بالنسبة للفلاحين والبورجوازية الصغيرة . ففي كلا الحالين ، نجد حركة او نطاقاً يُتيح لذوي الكفاءة ، من

الطبقات المحرومة ، ان يتقدموا ويتفوقوا في مراتبهم الاجتماعية .

تكوّن الكنيسة الكاثوليكية ، وكل كنيسة أخرى ، الجهاز العقائدي الأساسي الذي يعبر عن صوت المؤمنين بها ، ويلعب الحزب الدور ذاته ؛ فهو العمود الفقري الذي تركز عليه الحركة الانقلابية والتي يتكلم باسمها . بما أن الكنيسة الكاثوليكية عبرت ، عبر التاريخ ، عن فعالية جهازها ونظامها ، فإن الحركات الانقلابية الحديثة لم تجد نفسها تنشئ تنظيمات مماثلة لجهازها بشكل عفوي فقط ، بل ان بعضها أعلن ، على الرغم من إلحادها ، بأن الكنيسة الكاثوليكية هي النموذج الذي تتبعه في إشادة نظامها . فمن سان سيمون والسان سيمونيين ومن كونت الى النازية ، نرى هذا الموقف واضحاً .

(الخامس) : بينّا في فصل سابق ، الدور الأساسي الذي تقوم به الزعامة العقائدية الشخصية ، بالنسبة لخاصة معينة في الايديولوجية الانقلابية ، هي خاصة الشعارات والرموز التي تعتمد عليها في التعبير عن ذاتها ، وفي تحديد شخصيتها . وسنرى الآن ظاهرة الزعامة الشخصية في علاقتها وارتباطها الوثيق بخاصة أخرى في الايديولوجية ، وهي الخاصة الدينية .

بدل تاريخ جميع الحركات العلمانية الانقلابية والثورية على ان عبادة الجماهير وتقدسيها لغادتها لا يقل عن عبادة وتقدّيس الأديان لأنبيائها وقديسيها ورسلا وشهادتها . إن عبادة الأتباع للقادة خاصة تكن دائماً في الجماهير ، ولكن ، عندما تمرّ الجماهير في أزمة أو تجد ذاتها أمام زعامة فذة ، يتبلور الميل ذاك بحدة وعنف .

يذكر فرايزر ، في إحدى دراساته القيمة ، أن استتباب النظام والسلطة للدولة يعتمد ، الى حد بعيد ، على أفكار الجماهير الأسطورية ، وهي ، في رأيه ، وسائل فاسدة في سبيل غايات صالحة . لقد نبه بشكل خاص الى أحد هذه الأفكار ، وهو ما نجده غالباً من إيمان الجماهير بأن قادتها ينتمون الى مستوى انساني أرفع بكثير من مستواهم . يؤكد ميشالز ، في دراسته

الكلاسيكية عن تاريخ وتركيب الحركات النقابية والأحزاب الاشتراكية ،
بالنسبة للأحزاب تلك ، ما قاله فرايزر بالنسبة للجماهير .

لم تكن هاته الحركات تتخذ أسماء قادتها ومؤسسيها فقط ، بل كان أفرادها
يعطون أسماء هؤلاء لأطفالهم ؛ فكما ان المسيحيين والمسلمين يعطون أسماء
مؤسسي الدين لأطفالهم ، كذلك ايضا كانت تصنع تلك الحركات .

لم يكن روبسبير خطيباً ، ولكنه كلما ألقى خطبة بطريقته التي وصفها
فولوب ميللر بأنها لاحاسية ومملة في الواقع ، تساقطت الدموع من المآقي ،
وكان البكاء يتعالى بين سامعيه . لم يكن جذاباً ، ولكن النساء كانت تنظر إليه
وكأنه في جمال آلهة اليونان ، فيرسلن إليه رسائل تطفر بالحب ، ويعرضن
عليه اليد ، وما تملك البدن ؛ وعندما كان يظهر بين أتباعه من النساء كن
يتوجن مفرقه بتيجان من ورق السنديان ، كما أن بعض الأمهات كن يحملن إليه
أطفالهن بغية منحهم بركته ، وكثيرات من نساء باريس كن يطوقن أعناقهن
بسلسلة تحمل صورة روبسبير بدلاً من صور قديسي الكنيسة . أما الرجال فلم
يكونوا أقل من النساء حماسة لروبسبير . كتب بعضهم له مرة : « أريد أن
أبارك البصر والقلب بروؤبتك » عندئذ يتمكن روحي الذي تحركه فضائلك
الجمهورية من أن يولد في مكني النار التي تشعلها في قلوب جميع الجمهوريين
الحقيقيين » .

ادى تأليه الانقلابيين الفرنسيين للعقل ، في الواقع ، الى تأليه القائد
السياسي بشكل لا يقل ، إن لم يكن يزيد ، حدة وحاسة ، عن تأليه المؤمنين
لأنبيائهم ورسلم . قال كوندورسه ، عن روبسبير ، بأن شهرته في الاستقامة
بلغت درجة القداسة ، وبأنه كان يتكلم عن الله والقدر ، ويسمي نفسه صديق
المنبوذين والضعفاء ، ويقبل تمجيد النساء وفقراء الفكر ، وينظر الى صلواتهم
وتقديسهم بجدٍ مثير . ثم أضاف يقول إن روبسبير يتميز بجميع الصفات التي
تجعل منه مؤسس دين . يؤكد فولوب ميللر هذه الظاهرة ، ويذكر أن

روبسبير كان محاطاً ، في أواخر دوره ، بأتباع يصلون له كرسول العقل ، وكأنه المخلص وقد جاء الى الأرض ثانية .

مات روسو في عزلة ووحدة ، ولكنه دفن كشاعر وني ، في حديقة دارمنوفيل التي أصبحت ملجأ للسعادة والحلم . توجهت فرنسا إلى تلك الحديقة كمنار ، وفي عام ١٧٨٠ كان يقدر عدد الذين حجوا المزار ذاك بأكثر من نصف السكان . كان عدد من أتباعه ومن الذين آمنوا بأفكاره يتوجهون كل عام الى ذلك المكان في حج فلسفي . وكان عدد الزوار يتكاثر لدرجة اضطرت السلطات ، عام ١٧٨٣ ، أن تحدد مآذونيات الدخول ؛ ولكن عدداً من الإنكليز المتحمسين قذفوا بأنفسهم في الامواج محاولون الوصول الى جزيرة الحديقة كي يلمسوا الأرض المقدسة . استطاع حاكم القرية هناك أن يجمع مجموعة كبيرة من أشعار الحماسة والحب عن جذوع الاشجار في الحديقة حيث سجلها المؤمنون .

اما النبي الثاني للثورة ، فولتير ، فقد أصاب في اواخر حياته عبادة لا تقل عن العبادة تلك . فعند رجوعه الى باريس ، كان الناس يتهافون بالألوف على عربته يحاولون التبرك بلمسها .

كانت تلك الخاصة ظاهرة في الحركة النازية بشكل بارز ، وخصوصاً في ولاء الشباب الهتلري للفوهرر ، اذ غالباً ما كان هؤلاء يرفضون أية تمزية دينية قبيل موتهم في ساحة الحرب ، فلا يطلبون سوى صورة هتلر يتأملون فيها ، الى ان يلفظوا النفس الاخير .

اما على الصعيد الشيوعي فلا شك في ان هناك ، حسب تعبير هكسلي ، عبادة واضحة للدين ، وان صورته تأخذ المكان ذاته الذي تأخذه الايقونات في بيوت أخرى .

اما موسوليني فكان يلقب ، من قبل أتباعه بالأسطورة .

فكما أن الأديان رأت في مؤسسيها وقادتها ورسلها عصمة عن الخطأ ، كذلك أيضاً آمنت ووثقت الحركات الانقلاية الحديثة بعصمة قادتها . فمن كروميل الى هتلر ، لا يقل هؤلاء القادة عصمة عن اي بابا او قديس . ان الصفة الرئيسية في بناء الايديولوجيات والحركات الانقلاية هي ، في هذا الشأن ، العصمة الثابتة عن الخطأ . فهم قادة لا يمكن ان يخطئوا ، لأن عصمتهم تنبثق كما تنبثق في الدين ، من قدرتهم على ترجمة حتمية التاريخ او الطبيعة . تلك الحتمية التي يكشفون عنها ، والتي تنطوي على قوى لا يمكن ان ينقضها الفشل او الانتكاس ، لأنها ستؤكد نفسها في النهاية ، هي التي 'تعطي الزعيم او القائد عصمته ، لأنه هو الذي ينقلها الى الجماهير .

تجدر الملاحظة هنا ان الماركسية تعطي للبروليتاريا ذاتها الصفات التي اعطتها المسيحية للمسيح ، وتحاول ان تضي عليها خاصة الالهوية . فالبروليتاريا تشكل طبقة لا يُعترف بها كطبقة ، وأعضاؤها منبوذون من المجتمع . لقد لفظتهم الانسانية خارجاً ، وقد خسروا كل شيء يسمى الحقيقة ، او المجتمع . ولكن هذا الوضع ذاته ، الذي خسرت فيه البروليتاريا نفسها ، سيحولها الى طبقة شاملة . فالشمول الذي تمناه في أعماق سقوطها ، يصنع منها بخلص الانسانية ، ويضفي على صراعها الأساسي او الثورة الفضيلة التي تتوسط بين الانسان وذاته ، فتعيده الى الذات هذه . تلتقي البروليتاريا هنا مع المسيح في دوره ، فكلاهما يخرج من الألم ومن وضع تذوق فيه المهانة ، وكلاهما يتعذب ويتألم لأخطاء الانسان كلها ، وكلاهما يحقق وحدة الانسانية مع ذاتها .

أهمية كل انقلاب تقابل ، في الواقع ، أهمية موت المسيح في المسيحية ، او الرسول او الإله في الأديان الأخرى . فكلا الحالين يُعلن عن ولادة المجتمع الجديد ، او الانسانية الجديدة .

(السادس) : حاولت جميع تلك الايديولوجيات والحركات الانقلاية ،

كالأديان، ان تحقق، على هذه الارض، تقديس الفضيلة وازدراء الرذيلة والذائدات الحسية السهلة؛ والأديان، أكدت على ضرورة التقشف، فكان التقشف يؤكد ذاته ، خصوصاً في الفوج الاول من قادتها ومؤسسيها ، في الاجيال الاولى التي تنشأ فيها ، وفي سياسة الدولة .

كان تقشف البيورتنز المعروف تقشفاً شاركهم فيه اليعقوبيون ، فأعلنوا حرباً شديدة على القمار ، وعلى الخمر ، وعلى الدعارة ، وعلى البطالة ، وعلى اي نوع من انواع الجريمة والرذيلة . اما تقشف الشيوعيين الروس فكان ظاهرة عامة ، على الرغم من المادية التي قالت بها الماركسية ، وعلى الرغم من تأكيدها على اسس السعادة الاقتصادية . زهد لينين المادي امر معروف ، وبعض اقواله تشابه اقوال البورجوازيين الكالفينيين ، كما حلها ماكس فاير . فعلى اثر انتصار الثورة ، كان الشيوعيون أقرب الى رهبنة منهم الى حزب يؤكد على مقاصد مادية ، وقد سلكوا طريق البيورتنز واليعقوبيين في مكافحة الذائدات الحسية ، فحاربوا القمار والدعارة والحياة « الليلية » . لا شك في أن الشيوعيين بشروا بتحرير المرأة من اقيود البورجوازية ، ولهذا ، نرى تلك الحرية التي اعطيت للمرأة في مسائل الزواج والطلاق والاجهاض ، إبان الثورة ؛ ولكن الشيوعيين لم يمنحوا بذلك حق المرأة في الانسياق الى الفسق ، « على الطريقة البورجوازية » ، بل ارادوا منها ان تملك كما لو كانت تعيش في المجتمع اللاطقي .

تقتصر عضوية الحزب الشيوعي ذاتها على غلبة فقط من الذين يستطيعون ان يحققوا ، بالاضافة الى الشروط الاخرى ، شروطها « التقشفية » . فهي تقرر انضباطاً كبيراً في النفس ، وارادة على العيش البسيط وعلى العمل الصعب ، وتلزم صاحبها بتحقيق مقاييس أخلاقية عالية .

تمتد تلك الظاهرة الى الانقلابات الاخرى وخصوصاً النازية . اما وجودها في المسيحية والأديان الاخرى فأمر لا يحتاج الى تعليق .

يرجع التقشف « الديني » ، ذاك الى الايمان الذي يعانیه الانقلابي ، والذي يتجاوز به حدوده البيولوجية والآنية . فهو يتركز على الايديولوجية الانقلابية بشكل يُجمع كل قواه فيها ، فلا يحس آنذاك بمجاذبية اللذائذ الحسية اليومية ، وينظر الى جمهرة الناس المنغمسة فيها بشيء من الترفع والازدراء . ف عندما نرى ان المعقوبية او النازية تعلن مقاومتها لبعض اللذائذ الآنية تلك كالاغراط الجنسي او الخمر مثلاً ، لا يكون ذلك بسبب حب السلطة ، وليس قصداً أخلاقياً فردياً ، بل ارادة الحركة بأن تكرر من كل نشاط لخدمة الانقلاب ، اذ ان الاغراط يعني خسارة نشاط يمكن استخدامه في تشييد البناء الانقلابي الجديد . تلك الايديولوجيات الانقلابية العلمانية لا تبشر بنوع من المسكينة الاسبارطية ترفض اللذائذ في ذاتها . فالمشاعر تجد مكاناً لها ، ولكن التعبير عنها يبرز ، كما هو في الدين ، في خدمة قصد معين ألا وهو الايديولوجية الانقلابية وتحقيق ما تفترضه من مقاصد .

ترجع تلك الخاصة التي قطالنا في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، في دورها الديناميكي الثوري ، الى انقلابية الايديولوجية ، التي تفرض على الحركة والمشاركين فيها ان يعوا الهوة التي تفصلهم عن باقي المجتمع ، وان يبلوروا بوضوح ، عداؤهم وخصامهم مع العناصر الأخرى ، وأن ينموا نشاطهم الثوري ، وان يركزوا جهودهم في اتجاه محدد موحد . وكى يمكن للحركة ان تحقق ذلك ، تجد ذاتها مضطرة لأن تتحرر من كل شيء يربطها بالنظام التقليدي وبالعناصر التي تسوده . ولكن ، بما أن تلك العناصر تنعم بخيرات المجتمع وسلطاته والنظام التقليدي يرعى استثمارها وخيراتها ، وبما أن الحركة الانقلابية تنبع من أساس شعبي ، وتكون من جماهير مستثمرة ، فإنها تجد ذاتها مدفوعة الى رفض اللذات ، ليس كنتيجة لايمانها بقيم تتجاوز بها النطاق المادي البيولوجي فقط ، بل لأن اللذات تلك هي جزء من النظام السائد ، وهي لا تستطيع ، بسبب نزوعها الكلي ، ان تقبل أية قرابة مع النظام المتشبع . (السابع) : ان مفهوم العدالة ، أو المفهوم الحقوقي ، يتخذ شكلاً جديداً في

الحركات والايديولوجيات الانقلابية ، وهو ، في الواقع ، المفهوم الذي كانت يرافقه الأديان . وصف بوخارين ، أحد ضحايا المفهوم الحقوقي الانقلابي ، المفهوم ذلك مرة بقوله : « ان نُبَل اعتراف المتهم مبدأ حقوقي من القرون الوسطى » . فإن استطاع ان يؤكد ذاته في النظام الشيوعي فلأن المصور الوسطى لم تمت ، وهي لن تموت طالما أن هناك في الوضع الانساني قوى تفرض نشوء الايديولوجيات الانقلابية .

يولد هذا الاعتراف العام فرصة للتحويل أو التطهر الجماعي والشخصي ، ولا يختلف عن الاعتراف الذي كانت تمارسه بعض الطوائف المسيحية . فهو ، في الواقع ، شبه بالدراما اليونانية .

قد يبلغ الفرد الذي ينطوي على مشاكل معينة ، ويحفظها لنفسه ، شفاءً جزئياً ، لأنه يبقى في عزله ، ولكنه يستطيع ، عن طريق الاعتراف ، أن يقذف بنفسه في ذراعي الانسانية ، أو الحزب ، أو الكنيسة ، فبرتاح من منغاة الأخلاقي . إنه ليس اعترافاً فكرياً فقط ، بل هو اعتراف يتم بتأكيد قلبي له وتحرير للعواطف المكبوتة . عندما يتم ذلك الاعتراف الفردي أمام المجموع - كما نرى ، على الأخص ، في الانقلاب الشيوعي الصيني - فإنه يساعد في تطهير الآخرين وفي تأكيد وحدتهم مع الحزب أو الكنيسة . تلك الملاقة بين الضحية وبين المجموع المقائدي واستخدام الاعتراف أو التعذيب في تأكيد وحدة هذا المجموع وضبطها ، لم تكن اكتشافاً حديثاً . لهذا ، نرى في التاريخ أن الكثير من تعذيب وقتل الضحايا كان يجري جهراً . « الساحرات » مثلاً لم يمتن ويعترفن جهراً كي يعاقبن فقط ، بل كي يحقق تعذيبهن واعترافهن القصد الجماعي ذلك .

بماثل موقف المعارض في الحزب موقف المتهم بالكفر والمروق في الكنيسة . ففي كل منها يقبل الفرد مقدماً بشرعية الحادث . فعندما يرى في الكنيسة معنى إلهياً ، أو عندما يعترف بأن البروليتاريا تنطوي على مهمة تاريخية ،

وعندما يقرّ مقدماً بأن كل ما يحدث أمر يقرره الله أو منطق التاريخ ، بمعجز المعارض أو الكافر عن مساندة عاطفته الشخصية إلى النهاية ، ضد الحزب الذي يمثل منطق التاريخ أو الكنيسة التي تجسد ارادة الله .

كانت المحاكمات التي كانت تثيرها باستمرار المحاكم الشيوعية ضد الهرطقة والملاحدين ، تمزق وجدان كثيرين من الماركسيين ، وتولد أزمة نفسية عند كثيرين من المناصرين للشيوعية . يرجع الخطأ في هذه الازمات الوجدانية إلى اعتبار تلك المحاكمات نوعاً عادياً يجري تبعاً لاجراءات وقوانين مرعية . ان افتتاح محاكمات من هذا النوع ، في معناها الحقيقي ، يصعب على أناس يعيشون خارج الوجود أو الايديولوجية الشيوعية ، لأنها ليست محاكمات سياسية في المعنى التقليدي ، بل هي قضية داخلية في حياة الحزب ، أو بالأحرى أحد طقوس العبادة ، وعمل مهم من أعمال الايمان الجديد . تكشف سخافة الحجج ذاتها في المحاكمات تلك عن العنصر الديني فيها . عبّر القديس انياس عن هذا بقوله : « يجب علينا دائماً ، كي لا نتحرف أبداً ، أن نكون مستعدين للايمان بأن الابيض الذي نراه هو أسود ان وصفته الكنيسة هكذا . »

كان المحكومون بالاعدام من الشيوعيين الروس في اثناء هذه المحاكمات يذهبون إلى الموت بهدوء تام ، وهي ظاهرة استوقفت انتباه المراقبين . لقد كانوا يؤمنون بأنه : إن كانت الاحكام تساعد في تثبيت الدكتاتورية وفي اطمئنان الفلاحين الثائرين ، فلن تكون التضحية بحياتهم عبثاً .

المناقشات القانونية أو الفلسفية التي تدور في هذه المحاكمات ، وعاماً بعد عام ، في هذه الانقلابات ، هي مناقشات لا تقاس بمقاييس الحقيقة أو الخطأ ، بل بقياس الكفر والايمان ، أي أنها مناقشات ومحاكمات لاهوتية وليس فلسفية قانونية . فالايديولوجية الانقلابية ترعى وتسهر على الفكر وعلى الحقوق والقانون ، وهي تتابع الملاحدين وتنزل بهم غضب التاريخ .

(الثامن) : تتركز كل ايديولوجية انقلابية في عاصمة عالمية تتجه إليها انظار

المؤمنين من كافة أنحاء العالم . فكما يتجه المسلمون الى مكة ، وكما يتجه الكاثوليك الى روما ، يرون في صوتها المقياس المطلق للخير والعدالة والسلوك الفردي ، كذلك يفعل الانقلابيون في الحركات الانتقالية الحديثة ، كل بالنسبة الى عاصمتهم ؛ فالشيوعيون في العالم قاطبة يتجهون الى موسكو - وإلى الصين في هذه الايام - يرون في صوتها صوتهم . ففي موسكو يجدون الحل لجميع القضايا الرئيسية التي يواجهونها . ان أي عمل يوجه ضد الاتحاد السوفياتي هو شر وظلم ، وأي عمل يأتي من الاتحاد السوفياتي يمثل العدالة والفضيلة والحق ، لانه ينشأ في خدمة الانسانية قاطبة .

لهذا ، ان اصيب المراقبون بالدهشة امام الشكل الذي اتخذته الخصام بين الحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الروسي ، فلأنهم لم ينظروا الى الأمر على ضوء المنطق الديني . كان ذاك الخصام يعتبر عن ذاته بطريقة مماثلة لطريقة الكنيسة ، في موقفها من الفرق المذشقة ، أو من الملحنين الخارجيين عليها ، داعية إياهم الى الاعتراف العلني الصادق بأخطائهم ، ثم بتصحيحها .

(التاسع) : لا تملك احركات الانتقالية لغة وطوقاً مقدسة فقط ، بل تملك ايضاً ، كالأديان ، كتباً مقدسة ، يقدها الانقلابي كما كان يقدر المسيحيون الأولون انجيلهم الخاصة . عثرت صحف الاحزاب الشيوعية مثلاً عن هذه الظاهرة عندما كتبت بأن الكتاب الكبير الذي أصدره ستالين ، حول تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي ، يعطي جواباً على كل الاسئلة المعقدة التي يُثيرها بناء المنهج الاشتراكي ، ويصون الحركة ضد جميع الأخطاء والمزالق .

الكتب المقدسة تلك ، التي تحتوي على التعاليم الثورية التي يبشر بها أباء الثورة ، تقدم المقاييس العامة التي تقيس السلوك ، والتي يرجع اليها الانقلابيون فيقسمون ويبررون بها اعمالهم . فهي ، كالكتب الدينية ، تشكل السلطة النهائية التي تحكم على الاقوال والافعال . سلوك الانقلابيين بالنسبة اليها هو

السلوك ذاته الذي يطالنا عند المؤمنين بالاديان التقليدية .

فعندما يقف بابوف مثلاً ، امام محكمة فاندوم ، يدافع عن حركته الثورية ويبررها ، تمجده بسلك السلوك ذاته الذي اتبعه الثوريون المسيحيون في القرون الوسطى ، أمام سلطات الكنيسة التي تهتهم بالخروج عن تعاليم الانجيل . ففي هذه المحاكمة لا نحمد بابوف يرجع الى القوانين المتبعة ، بل يأخذ كتب روسو ومابلي ومورلي وغيرهم ، فيقرأ مقتطفات منها ، ويسأل القضاة الذين ما زالوا يقيمون في رعب دائم من شبح روبسيير وسان جوست ، يسألهم لماذا يحاكمونه وهو الذي لم يفعل شيئاً سوى الايمان بتعاليم آباء الثورة ، ومحاولة تطبيقها . بئس هؤلاء الآباء بضرورة العمل على تحقيق النظام الطبيعي ، وقالوا بأنه سوف يخلق السعادة الشاملة . إذن فطالما ان هذا النظام لم يتحقق ، فمن الواجب على كل مؤمن بتلك التعاليم ان يعمل على تحقيقه وتنفيذه . لم تحقق الثورة هذا القصد بعد ، فمن الضروري اذن الاستمرار في الثورة حتى يتحقق القصد .

نلاحظ الشيء ذاته في المحاكمات الشيوعية التي لا يرجع الفرقاء فيها الى قانون ، بل الى الكتب والبيانات المقدسة .

(العائز) : تحمل الأجيال المقبلة في تلك الانقلابات محل الله ، في مكافأة وإثابة المؤمنين ؛ وهي التي توزع العقاب والثواب في مكافأة الأعمال الحسنة ، وفي اعطاء الحكم بالخلود . ففي الانقلاب الفرنسي ، نرى الظاهرة تلك جلية كل الجلاء . فمن ديديرو الى مدام رولان الى روبسيير ، نلاحظ ان احترام الاجيال المقبلة قد حل محل عبادة الله ، وان الأمل في الاستمرار بالحياة ، عن طريق الاستمرار في ذاكرة الأجيال القادمة ، قد حل محل الأمل بالخلود في السماء .

يميد الموقف ذاته في الانقلابات الحديثة ، فتراها تؤكد على الاجيال المقبلة ، وتعتبر عن مسؤوليتها أمامها ، وعلى المستقبل ، فتعمل ونظرها مركز عليه .

ففيها تجد تلك الانقلابات الحكم النهائي الذي يبرر التضحيات الحاضرة . فالإيديولوجيات الانقلابية تنكر انسان اليوم باسم انسان المستقبل ، وتخضع مصلحته ونشاطه له . الموقف ذاك هو موقف ديني لا يحدد اية حجة تبرره اكثر من تلك التي كانت تبرر الموقف الذي اعلن ملكوت السماء .

(الحادي عشر) : ان الايمان بالإيديولوجيات الانقلابية يحقق المعجائب أيضاً ، كما يفعل الايمان بالمسيح او الكنيسة . فإن كان الثاني يشفي الأمراض بلمسة او بكلمة من المسيح او من قديس ، في لورد او في غيرها ، فان الايمان الاول ايضاً يشفي المؤمنين بقراءة الكتب المقدسة ، بصورة القائد او بكلمة منه . يبلغ هذا الموقف ، في بعض الاحيان ، حداً هزلياً . ففي كتابه « العلم والحياة اليومية » نلاحظ هالدان يقول : « لقد كنت أعاني حتى معدية مدة خمسة عشر عاماً ، حتى قرأت لينين وكتاباً آخرين ، كشفوا لي عن مساوئ مجتمعنا وعن طريقة معالجتها ؛ ومنذ ذلك الحين لم اعد بحاجة لأية معالجة قط » . يزداد هذا الوجه غرابة عندما يعلم القارئ ان هالدان ذكر ما ذكره في معرض دفاعه عن صحة المادية الديالكتيكية .

(الثاني عشر) : تحاول الأقليات القائدة ، التي تشرف على الحركات والإيديولوجيات المملانية دائماً ، ان تترجم المثال على ضوء الواقع ، الذي يستحيل ان ينضبط فيها تماماً ، مما يحدث بينها تناقضاً وانشقاقاً . لهذا ، يمكن التعميم والقول بأن جميع الأديان والإيديولوجيات العلمانية تولد مدارس مختلفة متناقضة في تفسير العقيدة الأساسية .

(الثالث عشر) : تأبى الإيديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد ، وتؤمن بأنها خارج النقد ، وأن النقد لا يستطيع ان يتناولها ، وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني . لاحظ المفكرون الاجتماعيون منذ مدة طويلة ، ان المواقف الدينية لا تتأثر بالنقد ؛ يصح اذن القول بأن انغلاق الإيديولوجيات الحديثة ضد النقد يدل على خاصة دينية فيها .

(الرابع عشر): تتميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، كالأديان الغيبية ، بثقة مطلقة بالنصر النهائي ، فتؤمن بأن التاريخ يعمل لها ، وبأنه سيعمل لها ، وبأنه ، بالنهاية ، سيفتح الى جانبها وينصرها في أهدافها . لذا ، كانت الفشل والاضطهاد والنكسات لا تؤثر بها . أصيب ارنت رنان بالدهشة ، عندما وجد ان الحمية لا تطال الاشتراكيين . فقد رأى أن هؤلاء « يُعيدون الكرة والكفاح بعد كل فشل يصابون به » ، لأنهم يؤمنون أن الحل النهائي ، وان لم يتحقق بعد ، فانه سوف يأتي حتماً في النهاية . الشك بوجود هذا الحل النهائي أمر غريب عنهم لا يحدث لهم ، وفي هذا تبرز قوتهم ؛ لهذا ، تبأ رنان بأن الاشتراكية ستكون الدين الجديد للغرب ، وبأن طبيعتها « الدينية العلمانية » ستقود الى اعطاء معنى ديني للاقتصاد والسياسة .

(الخامس عشر): الايديولوجيات الحديثة تقدم أجوبة وحلولاً نهائية لجميع القضايا الانسانية الأساسية ، مما يكفي ، وحده ، لاعطائها الخاصة الدينية . العلم يقدم أجوبة جزئية وليس أجوبة مطلقة . تقدم الفلسفة أجوبة شاملة ، ولكن على الصعيد النظري فقط ؛ والسلوك الانساني بشير ، كالعلم ، مشكلة اثر كل مشكلة يحلها . أما الموقف الديني فانه يزعم تقديم الحل النهائي لكل منحنى من مناحي وجود الانسان . هنا ، تلتقي الايديولوجيات العلمانية بالأديان الغيبية . فقد رأى راسل ، في الواقع ، أن أخطر مميزات الايديولوجيات الحديثة تبدو في هذه الخاصة ، لانها تحمي دور الكنية في العصور الوسطى ؛ وتنشأ في قبول متعصب لمقائيد تتجسد في كتب مقدسة ؛ وفي رفض أي تدقيق انتقادي فيها ؛ وفي اضطهاد قاس - وبتعبير راسل وحشي - لكل من يرفضها .

(السادس عشر): ان ايمان الفرد بالايديولوجية العلمانية الانقلابية هو ايمان ديني ؛ لانه ايمان كامل يقود الى انضواء تام في الحركة الانقلابية التي تعبّر عنها ؛ والى تكريس ناجز للحياة الفردية في خدمة الحركة ، تكريس لا يكون واعياً او جانبياً للفرد ، لأن من يكرس نفسه بهذا الشكل يسلك بوحى ضفط

باطني ، ومحس ، احساساً داخلياً عميقاً بواجب الارتباط بالحركة . هذا الولاء العفوي هو الولاء الذي تتمكن الأديان فقط من خلقه . وذلك التكريس الذاتي الكلي للايديولوجية ، والتجاوب العميق مع الحركة ، والتكرار الذاتي في سبيل الحركة ، والازدراء للمنافع المادية التي يكابدها الانقلابي من أجل الايديولوجية والحركة ، والأخوة الفنية التي تبرز في الحركة كما يصفها مالرو ، كلها تكرر خصائص تقترن بموقف ديني فقط .

كثيرون من الذين انتموا الى تلك الحركات الانقلابية الحديثة ، وصفوا تجاربهم بأنها تجارب دينية ، وذكروا بأنهم انتموا الى الحركات تلك ، لأنهم رأوا فيها تحقيقاً لمملكة الله ، وكانت تعني بالنسبة اليهم عالماً جديداً .

(السابع عشر) : ان معتنقي الايديولوجيات الحديثة يؤمنون ، كأتباع الأديان ، ان مذهبهم ضروري لنجاتهم ، وأن الإيمان بها يجعل النجاة ممكنة .

(الثامن عشر) : وحدة العالم والحياة خاصة يشارك فيها النوعان . فكل منهما يحمل صورة عالم تعتبر ان الحياة الانسانية ومجرى الأحداث يشكلان حركة تنبثق من بداية معينة ، وتنتهي في نهاية محددة ، ويحقق الانسان ، أثنائها ، نجاته او هلاكه .

(التاسع عشر) : اعطت الأديان مكاناً للشر ممثلاً بالشیطان . يطالعنا الشيء ذاته في الابولوجيات الحديثة . فكل منها حاولت معالجة مشكلة الشر في العالم ، وقدمت رمزاً له .

(العشرون) : ترقب الايديولوجيات ، كالأديان ، قرب ظهور الدنيا الجديدة . فكل منها ينتظر أن ينشأ المجتمع الجديد بدون ابطاء وفي القريب العاجل .

(الحادي والعشرون) : كانت كلمتنا خاطيء وكافر ، في الدين ، أسوأ الصفات التي يمكن إلصاقها بأي فرد . ولكن في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، استبدلتنا بكلمة خائن ، وهي كلمة تنطوي على جميع ما كانت تنطوي عليه

كلمتا خاطيء وكافر من مساوىء .

(الثاني والعشرون) : تتركز هذه الايديولوجيات على فكرة انسان جديد ، على فكرة ولادة جديدة للانسان ؛ تلك الفكرة هي فكرة دينية تشارك فيها الأديان .

هذه الملاحظات العامة كافية كي تبرز وتعلن ، بوضوح اكبر ودقة أشد ، الشكل الواحد العام الذي يسود جميع الايديولوجيات الانقلابية ، من أي نوع كانت ، علمانية او غيبية ، ومهما اختلفت في المضامين التي تحشو فيها الشكل العام ذاك .

الكشف عن هذه لطبيعة الدينية الواحدة ، والتدليل على مطابقة الايديولوجيات العلمانية الحديثة ، عنصراً عنصراً ، مع الأديان التقليدية في تركيب واحد عام ، يعني ، في الواقع ، الكشف عن سر نجاحها وجاذبيتها الكبيرة للناس . ان السيكلوجيا اللادينية او التي ضد الدين ، والتي تبشر بها او تولدها ، هي ، في الواقع ، سيكلوجيا دينية معكوسة . السيكلوجيا الدينية باقية فيها تسودها وتميزها ، ولكنها تبرز دون قاعدتها القبيحة . لهذا رأينا ، كما بينا سابقاً ، أن هذه الايديولوجيات تضطهد الدين ، وانها تبرز بذلك لأنها هي الاخرى تقوم مقام الدين .

بيّنت الدراسات الاجتماعية والفلسفة الاجتماعية بوضوح ان فعالية الايديولوجيات تلك ترجع الى طبيعتها الدينية . فدراسات باريتو ، راسل ، بارددياف ، كاينس ، موريس ، جوريان ، مونارو ، بيجو ، كالفه ، ميشالز ، بولاس ، بوركانو ، روهام ، لوث ، دركهام ، الموند ، اي جاسا ، ميشاله ، اليوت ، استمان ، فروم ، نيبهور ، تيليك ، داوسن ، شامبيتر ، دي مان ، دوفارجه ، وغيرها كشفت عن الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية الحديثة وقالت بها .

تفسر هذه المقارنة بين تركيب الايديولوجية العلمانية الانقلابية وبين الأديان

الغيبية، التي تكشف عن المطابقة العامة بين عناصر الاثنتين، الصراع الحاد بينهما . فالايديولوجيات الحديثة تقدم رفضاً قاطعاً للاديان التقليدية ، لانها لا تمسها من الخارج فقط ، بل تنقضا في كل عنصر من عناصر تركيبها بعناصر اخرى تشابهها وتبشر بها . ان جميع العقائد الاساسية في الدين وجميع مقوماته تنتقل وتنعكس واحدة واحدة في الايديولوجية العلمانية الانقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً ان يبرز التناقض الحاد المطلق بين النوعين فيسود التاريخ الحديث .

الاحلاقية الانقلابية بين غيبية وعلانية الايدولوجية الانتقالية

ترتكز اخلاقية الفرد عادة في قيم تنشأ في ثقافة أو مجتمع معين ، ولكنها قد تركز ايضاً الى قانون او مفهوم غير مكتوب ، لا يحد تعبيراً له في القيم والنظم المتبعة . تطالعنا هنا الاخلاقية الانقلابية بأجل صورها . فروسو مثلاً ، وهو يرفض العادات والتقاليد ، باسم العودة الى الطبيعة ، ينشئ اخلاقية انقلابية جديدة ، في قانون او نظام غير مكتوب . يبدو هذا الاستقطاب في قواعد القيم الاخلاقية كظاهرة عريقة في القدم ، ترافق الوضع الانساني في جميع ادواره . أثاره سوفوكليس منذ زمن بعيد في شخصيتي إسمين وانتيجون . فكلامهما تتبع اخلاقية معينة ، ولكن بينما كانت الأولى تمثل أخلاقية النظام والتقليد والشرعية السائدة ، عثرت الثانية عن اخلاقية انقلابية تبعاً للتقليد الانقلابي الذي لا يتغير ، اي بالرجوع الى قوانين غير مكتوبة - يعني

قوانين السماء - تقاوم وترفض النظام وقوانينه التقليدية .

فبا ان الدين كان يمثل لتقليد والقوانين والشرائع والنظم المتبعة ، كانت الهدف الانقلابي في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة خلق اخلاقية علمانية او زمانية مستقلة عن الاديان الغيبية ، أخلاقية لا تبالي بالدين وتنقضه ، وتبرز ، بدل اخلاقيته التي تبشر بالطاعة ورفض هذا العالم ، اخلاقية استقلال وسعادة 'تقبل على العالم بشوق ومحبة .

لذلك ، كانت التجربة الانقلابية تجربة أخلاقية ، يميز الانقلابي فيها بين نظام يستحق الطاعة والولاء ، وبين نظام استبدادي من الواجب المقدس مقاومته ومحاربتة . يفرض التمرد الانقلابي ، بشكل حتمي ، تقييماً أخلاقياً سلبياً ضد الوجود التقليدي بجميع ما ينطوي عليه من سلطات ونظم وقيم . التمييز ذاك هو دوماً تمييز اخلاقي . ان مجرى الطبيعة والتاريخ ليس اخلاقياً ، فهو بالأحرى لا اخلاقي ، ويكن وراء الخير والشر ؛ ولكن التمرد الانقلابي يطرح عليها مشكلة اخلاقية صريحة .

تبشر الاخلاقية الانقلابية بأن السلوك الفاضل في الانسان هو ذلك السلوك الذي يعمل تبعا لتعاليم فلسفة حياة او ايدولوجية انقلابية معينة ، وتؤمن بأن تلك التعاليم ليست مصدراً بين مصادر أخرى ممكنة للأخلاق والسلوك الاخلاقي وحسب ، بل هي المصدر الوحيد لجميع القيم ، ولجميع عناصر الأخلاق والسلوك الاخلاقي .

تضي الايديولوجية الانقلابية احكاماً وقوانين تنبع من نظام ايدولوجي يكشف عن نظام طبيعي ، يقبله المؤمنون ويريدونه . فهو يمثل النظام الأخلاقي ذاته ، فيتحقق الفرد اخلاقياً بالسلوك تبعا لهذا القانون وبموجبه ، اذ ان كل ايدولوجية انقلابية تبشر بأخلاقية جديدة ، لأن كل ايدولوجية ، من هذا النوع ، تنبثق من مبدأ عام يميزها . لهذا ، فهي تنقض ، بشكل تلقائي ، الاخلاقية التقليدية السائدة ؛ فعندما يقول بعض المفكرين بأن

ماركس ، على الرغم من نقضه النظري الضعيف للدين ، لم يرد ان ينكر الاخلاقية المسيحية ، وان تحرير الاخلاقية الماركسية من جميع التقاليد يرجع الى اتباعه ، يُعتبر قولهم ، في الواقع ، لغواً ، لأنه يجعل مسألة الاخلاقية الانقلابية مسألة أفراد وإرادة فردية ، بينما هي ، في الواقع ، مسألة دياكتيك ذاتي ، يفرض على كل ايدولوجية انقلابية أن تتبع خطاً اخلاقياً معيناً ، من خواصه الأولى رفض التقاليد الأخلاقية السابقة .

ان الخاصة الأدائية الذرائعية^{١١} في الأخلاقية السوفياتية ، كانت ولا تزال هدف النقد الغربي الأول ، الذي يُتهمها بأنها تبرر دائماً الوسيلة بالغاية ، وهو ، في نظر النقد ، مبدأ لأخلاقي . تخضع كل ايدولوجية انقلابية لذلك المبدأ ، والنقد الذي يوجه اليها ، على هذا الاساس ، هو ، في الواقع ، سهم طائش ، لانه ينظر اليها من الخارج وليس على ضوء دياكتيكها الداخلي ، لان الايدولوجية تحاول ، بنطقها الخاص ، انشاء مجتمع يحقق في مفهومها الشروط الضرورية لنمو وتحقيق جميع الطاقات والامكانيات الفردية والانسانية لجميع أفرادها . كانت الايدولوجية الليبرالية تتبع الطريق ذاته في دورها الثوري الديناميكي ، ولا تزال تتبعه الى حد بعيد . فالفكرة التقدمية التي كانت تميزها آنذاك ، كانت تعني ، في الواقع ، عقلنة وتبرير كل بؤس أو حرمان أو آلام أو عنف في الحاضر ، كشرط لزوالها كلها في المستقبل .

لهذا ، تنشأ الذرائعية في خدمة أخلاقية شاملة ، وتكرس المصلحة الفردية يعني خدمة الانسان . يعتمد الانقلاب الايدولوجية الانقلابية كمقياس عام يقيس به الأوضاع السائدة ، ولكنه يؤكد دائماً صورة المجتمع (الجديد الذي تتطوي عليه الايدولوجية ، كشيء يعوض على المؤمنين والناس الآلام والتضحيات الحاضرة .

تطرح الاخلاقية الانقلابية الضمير الفردي ، والمسؤولية الشخصية ،

واستقلال الفرد الاخلاقي ؛ فهي "تخضع ارادة الفرد للارادة الايديولوجية العامة الجديدة التي تزعم أنها تمثل الحقيقة المطلقة . ففي الانقلاب الكبير ، تعتمد القوانين على أحكام الارادة الثورية التي تعمل بوحى الايديولوجية ، وليس على اي تقليد أو عادات . تتركز جميع النظم وبرامج الدعاية والتعليم على انهاء الولاء والاخلاص للايديولوجية .

عبر لينين عن هذه الاخلاقية عندما أعلن : « انني أعتبر أي عمل نافع للحزب عملاً أخلاقياً ، وكل عمل يؤذي الحزب عملاً لا أخلاقياً » .

أعلن باكونين المبدأ ذاته ، عندما كان يبشر بأن « الثورة تهرس كل شيء دون أي تمييز » .

اعتمدت جميع الاديان جميع المذاهب وجميع الايديولوجيات الاخلاقية ذاتها . لم يكن اليسوعيون أول من قال بأن الغاية تبرر الوسطة ؛ فجميع الحركات الانقلابية اعتمدت المبدأ ذاته ، واعتبرت ان مقياس انسانية الفرد يبرز في درجة الولاء لها ، وأن الرجل الكبير هو من يخدمها ، وأن جميع الناس الآخرين هم من الحقى والمنحلين . تخضع جميع التغيرات التي تتعرض لها المواقف الاخلاقية في الحركة الانقلابية ، دائماً وباستمرار ، لمبدأ واحد عام ، وهو الحكم عليها على ضوء الايديولوجية .

كانت الفضيلة تعني ، في العهد اليمعوبي ، أن يركز الفرد سلوكه على مصلحة الشعب ، وأن يقرن إرادته بإرادة الشعب ، كما تراها وقهها الحركة الانقلابية . أعطت إحدى الصحف اليمعوبية ، آنذاك ، في إحدى مقالاتها ، صورة واضحة عن الاخلاقية الانقلابية التي تخضع كل شيء لمصلحة الايديولوجية ، وتقيس كل شيء بمقياسها ، وتستخدم كل الوسائل ، مهما تسفت ، في سبيل خدمة مقاصدها . فقد جاء في المقالة تلك ، « كن ابناً عاقاً ، أباً شريراً ، زوجاً شريراً ، صديقاً شريراً ، مواطناً شريراً في نظر القانون ، بدون ايمان ، بدون شرف ، بدون فضائل ، بدون كفاهات ؛ بدون مركز ، مفلساً ، مريضاً ،

غير أنك ان كنت وطنياً ، تصبح النموذج والمثال للمواطنين الصالحين .

فإن كان ستالين قد وُصف من قبل « البعض » بأنه أكبر سفاك دم في التاريخ ، فلانه كان يعمل بموجب روح انقلابي ، وتبعاً للتقليد الماركسي الذي أعلن بوضوح بأن وسائل العنف هي وسائل تقدمية ، عندما تكون في خدمة المستقبل الالفي الجديد . لقد اتبع ، في الواقع ، ديالكتيك الماركسية الانقلابي ، واعتمد قاعدتها التي تقول بأن دخول مملكة الحرية الجديدة يفرض اطراح أية مقاييس أخلاقية مستقلة . عبّر ماركس عن ذلك عندما كتب لانجاز بضرورة وضع مفاهيم الواجب والحق والحقيقة والأخلاق والعدالة ، حيث لا يمكن لها أن تؤدي ؛ ولينين أعلن : « ان الأخلاق تخضع ، بالنسبة لنا ، خضوعاً تاماً لمصالح صراع البروليتاريا » . لهذا ، قال لينين بالجوء الى جميع الوسائل من عنف ، وكذب ، واحتيال الخ ... في خدمة القضية الشيوعية .

يذكر ماركوس ان الديالكتيك الماركسي لا يعني فقط نقض المذاهب الاخلاقية المجرمة ، كتثويته ايدولوجي للواقع ، لانها تزعم انها غير مشروطة ، او غير مرتبطة بأوضاع معينة ، بل يعني ايضاً قبول بعض المبادئ الاولى لاخلاقية انسانية مستقبة عن كل محتوى طبقي . فالفلسفة الماركسية كانت تؤكد ، منذ نشوب الثورة الشيوعية وباستمرار متزايد ، ان المبدأ الماركسي القائل بأن وعي الفرد يعبر عن وضعه الاجتماعي لا يلغي وجود قيم اخلاقية عامة ، او صفة القيم هذه ، لانه ، مهما اختلفت اساليب واشكال الوجود الاجتماعي ، تظل هناك بعض العلاقات والخصائص التي تميز جميع اشكال المجتمع المتحضر ، وتعتبر عن ذاتها بقواعد عامة للسلوك الاخلاقي ، تصح لجميع الناس . ولكن القواعد العامة هي طبعاً تلك التي تحددها الايدولوجية الشيوعية . فكل ايدولوجية انقلابية تؤكد ان اخلاقيتها ذات صفة موضوعية عامة ، لان الاهداف الخاصة التي تسعى اليها تنطبق مع مصلحة الانسانية العامة . هذه الدعوى تميز الايدولوجيات العلمانية ، كما كانت تميز الاديان الغيبية .

فن لا يستطيع ان يكشف عن هذا المنصر الأخلاقي في الحركة الانقلابية ،

يتهمها بأنها انتهازية ، لا تتردد امام اية وسائل في خدمة اغراضها . ينظر الانقلابي الى الايديولوجية التي يؤمن بها ، بشكل صوفي ديني يسمح « بالصفقة » ، وفي الواقع ، يشجعها عندما يتعرض للنظم المتبعة . ولكن ما يجب التنبية اليه هو الأسباب التي تجعله « صفيقاً » ، والموضوعات - التي تدور الصفقة المزعومة عليها . الصوفية العقائدية الانقلابية هي التي تولد أخلاقية الفرد الانقلابي ، وهي أخلاقية تعلو فوق الاخلاقية الانسانية العادية ، وتضع أتباعها خارج للمتطلبات التي يرقبها الناس عادة من الفرد او القائد العادي . يسخر الانقلابي لخدمة ، الأغراض والمقاصد التي يشتهيها من الايديولوجية الانقلابية ، القانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والصديق ، ولكن في اشكالها السائدة . فطالما يسخرها في خدمة الصوفية العقائدية الجديدة التي تسود وجدانه ، فإن كل خطوة او عمل في هذا السبيل يشكل ، في نظره ، القانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والشرف . فالايديولوجية الانقلابية التي يرجع اليها تمثل له أعلى وأسمى وأكمل تجسيد للأخلاقية الاجتماعية ، وتدعم شخصيته بأعطائه شعوراً بالحرية والواجب ، وتجعل الشخصية تلك تتجاوز حدودها الفردية يجعلها تتأمل بخير وعالم يكمنان وراء مصالحه الآتية .

تبدأ الاخلاق حيث يبدأ الجهد والصراع والتضحية وتكريس الذات ، في صيل شيء يتجاوز الذات . تعلو الحياة الاخلاقية على الطبيعة المادية بطبيعة جديدة أسمى وأرفع ، هي الطبيعة الوحيدة التي تميز الفرد وتشكل إصالته الانسانية . فهي طبيعة روحية تولدها مواقف ايديولوجية عقائدية تجعل الانسان يُقبل على الجهد الكبير الذي يفرضه انماؤها والولاء لها . فبدون هذه المواقف التي تسود حياتنا الباطنية الوجدانية ، يصبح من العسير جداً على الفرد ان يتجاوز حدود ذاته المادية . ان الاخلاقية الانقلابية التي تثير نعمة الفرد العادي هي ، في الواقع « طريق للتجاوز الذاتي ذاك » ، وتحقق حرية الفرد الاخلاقية التي تحرره من المقاييس الخارجية الموضوعية في الادوار التي تنهار فيها المواقف الايديولوجية الحية .

الاخلاقية الانقلابية تعني صعيداً جديداً من السلوك يعتمد على الانقلابي ويعانيه في وجهه وضد كل ما يعارضه من عثرات ممكنة. فهو عمل يبيلور وبحول ، وليس حياة باطنية تترسخ في التأمل . كان نيتشه نفسه ، على الرغم من حملته الضمنية ضد الاخلاقية المسيحية ، ورغم عدائه الصارخ لها ، يكن احتراماً كبيراً للمسيح ، ليس لأن المسيح أنشأ معتقداً جديداً ، بل لأنه أبرز طريقة جديدة في الحياة . يظهر الفداء المسيحي الحقيقي « في نظر نيتشه » ، بالنجاة من العالم ، عن طريق توليد عالم باطني وجداني جديد ، وليس بإنشاء عالم آخر وراءه هذا الذي نعيش فيه . رفض المسيح اخلاقية المجتمع التقليدية باسم العالم الوجداني الجديد ، وتلك خاصة كل اخلاقية انقلابية ؛ فهي تكن « وراء الخير والشر » ، اي وراء مقاييس الخير والشر السائدة ، ولكنها تربط الحياة الباطنية بحقيقة خارجية . الاخلاقية التي تقتصر على حياة باطنية هي اخلاقية عاقرة ، لأنها تفصل بين الذات وبين الخارج ، ولأن لا مندوحة للحياة الباطنية من اتخاذ مادتها الاولى من خارج الوجدان الفردي . اتنا نستطيع ان نفكر حول أشياء وليس حول وعي مجرد ، وكل وعي يتحدد بالنسبة الى شيء خارجه .

لهذا ، كانت التجربة الانقلابية لاكتفي بتوليد شعور بالتححرر العميق وبالحرية الدافقة ، بل بإيمان بأن طريق التححرر هذا يؤدي الى بناء عالم جديد ، عن طريق الممثل الثوري . الايديولوجية الانقلابية هي دائماً ايديولوجية عملية ، لأنها تفرض ذاتها ، وتكسب الولاء لها ، لأنها تستطيع ان تقسر المرحلة الانتقالية ، وأن تبلور الوضعية الانقلابية ، وان تنشئ قواعد مصلكية جديدة .

تؤكد الايديولوجية الانقلابية دائماً على وحدة الناحية النظرية والناحية العملية ، على وحدة الحياة الباطنية والسلوك . انه لمن الخطأ القول عادة بأن الماركسية تمثل نقطة تحول ، لأنها أكدت على دور الفلسفة العملي ، ولأنه يرجع الى ماركس الفضل في القول : « لقد كانت الفلسفة تفسر العالم في الماضي ، وقد آن لها ان تحول العالم » . قد ينطبق ذلك على الفلسفة بشكلها

المتأفزيقي او الفلسفي الاجتماعي الصرف . اما الايديولوجيات الانقلابية - والماركسية من هذا النوع - فهي فلسفة حياة في التطبيق ، تؤكد كلها على وحدة الصعيدين ، الصعيد النظري والصعيد العملي . ففي كل ايدولوجية نرى ان المعرفة الفكرية هي معرفة غير مفيدة ، وان الفكر الصحيح هو الفكر الذي يستطيع ان يؤثر في الوسط الخارجي .

أكد أوجستين على هذه الناحية بقرون عديدة قبل ماركس . فقد حدد الحقيقة بأنها نشاط ينبع ليس من الفكر فقط ، بل من الإرادة ايضاً . فالتجاه ارادتنا هو الذي يوجه عقلنا ، ونحن نعرف فقط ما نريد ان نعرف .

يقول جوزيه راييس بأن هناك شيئاً واحداً أكيداً عن الدين ، وهو انه ينطوي على معنى عملي ، يستحيل دون قصد اخلاقي . فالدين يتميز ، بالإضافة الى كونه نظرية عامة عن مظاهر العالم ، بروح تدفع الى العمل والى نوع معين من الشعور . ينطبق ذلك ليس فقط على كل ايدولوجية ، بل ، في الواقع ، على الفلسفة ذاتها . يقول راسل ان الفلسفة ، كما هي متبعة في الجامعات الغربية ، من حيث الغاية على الاقل ، جزء من تحصيل المعرفة ، وتحاول ان تحقق التجرد ذاته الذي يميز العلم ، ولا تعتبر ذاتها ملازمة بالوصول الى نتائج في طبيعة الدولة ، ويرفض الكثيرون من مدرسيها أي موقف يحاول التأثير في آراء الطلاب السياسية ، او اية نظرية تقول بأن على الفلسفة ان تنشر الفضيلة . ولكن راسل يضيف فيقول بأن هذا النوع من الفلسفة حديث جداً ، وانه يشكل ظاهرة شاذة حتى في العالم الحديث . فهناك مفهوم آخر برز منذ العالم القديم ، واليه ترجع الفلسفة بما احرزته من اهمية سياسية واجتماعية ، وفيه حاولت الفلسفة ان تحقق تركيباً موحداً من الدين والعلم ، او بالاحرى ان تخلق مذهباً في طبيعة الكون ومكانة الانسان فيه ، يؤدي الى اخلاقية عملية تثقف بما يُعتبر افضل نط وجودي ممكن . كانت الفلسفة تتميز عن الدين في كونها لا تعتمد على تقليد او سلطة ، وعن العلم في ان جزءاً اساسياً من قصدها يبرز في تعليم الناس كيف يجب ان يعيشوا .

كانت الفلسفة تعني ، في بعض الاحيان ، طريقة ما في النظر الى العالم والتأمل فيه وفي قدر الانسان . فهي ظاهرة لجدها حتى في قصص فولتير الفلسفية ، او في رسائل مونتسكيو الإيرانية . ولكن الفلسفة عنت ايضاً الفيلسوف الذي حاول ان يستوحي من المعرفة السائدة نظرية يستخدمها في تحويل وتغيير العالم . تقدم جمهورية افلاطون لنا مثلاً بارزاً عن ذلك . تلك الفلسفة هي النوع الذي تنبثق الايديولوجية الانقلابية منه وفيه . ان تلك الارادة في تغيير العالم هي ما يُعطي معنى لدراسات كدراسة موتشالي ، عندما يتكلم عن المدينة المثالية التي تنشأ عليها الطوباويات ، أو كدراسة باكر عندما يتكلم عن امدينة الساوية في فلسفة القرن الثامن عشر .

ان الفلسفة التي تتبع منها الايديولوجية الانقلابية ليست فلسفة تأمل في معنى الحياة او وضع الانسان ، ولكنها أداة يسود الانسان فيها التازيخ . تشارك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة الاديان التقليدية الفينية ، في الوحدة التي تؤكد عليها بين الفكر والعمل ، أو في الارتباط الوثيق الذي تطلنه بين فلسفة الحياة التي تتبع منها ، وبين أحكام السلوك التي تعتمد عليها ؛ لهذا ، يخطئ من يؤكد ، كومبارت مثلاً ، على طبيعة الماركسية النظرية المحضة .

عبر جون آدمز عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، عندما كتب بأن الثوار الاميركان الذين دُعوا الى تجربة الثورة الكبيرة ، اكتشفوا ان العمل ، وليس الاستقرار ، هو الذي يولد سعادتهم . رأى لور ان القدر الأول الدائم لكلمة الله هو ان ينقلب العالم بسببها رأساً على عقب . فإرادة الله تأتي كي تغير وتحيي الارض كلها . اما كياركجار ، فبعد ان يصف العصر الحديث كمصر تفكير دون حماسة ، يقول بان عصرأ دون حماسة هو عصر تجريد ، عصر تفكير وليس عصر عمل . العصر الثوري هو عصر عمل ، ولكن عصرنا هو عصر اعلانات تجارية .

لجد هنا صراعاً بين الأخلاقية الانقلابية ، التي تنبثق من ايديولوجية علمانية

ترجع إلى التاريخ والمجتمع ؛ وبين تلك التي تنبع من الأديان الغيبية . يلتقي النوعان في الشكل العام الذي حددناه فسيأقدم ، ولكن ، بسبب الجذور والقواعد الميتافيزيقية المختلفة ، يصبح عداؤهما عقوباً وحاداً ، لأن كلاهما يريد الإنسان ، كل الإنسان . فلاختلاف إذن يرجع إلى اختلاف في القواعد الميتافيزيقية ، أي إلى التناقض الظاهر بين غيبية الواحدة ، وعلمانية الأخرى . لهذا ، سوف أناقش هنا الناحية تلك ، أي الاهتمام الأساسي الذي توجهه أخلاقية الأيديولوجيات الغيبية ، ضد أخلاقية الأيديولوجيات العلمانية . الاهتمام ذاك يزعم ، بكلمة مقتضبة ، أن موقفاً أخلاقياً صحيحاً يستحيل دون الإيمان بالله أو بعالم آخر . إن العقل الغربي التقليدي أو العقل الديني الغيبي يرى أن أخلاقية متينة تعجز عن تأكيد ذاتها بدون الإيمان بالله ، بروح ، بمقاب ووثاب ، وبخلود الروح . الجواب على هذا الاهتمام ينشأ على صعيدين : صعيد عام ، وصعيد خاص . فعلى الصعيد الأول ، نرى أدياناً أو مذاهب ، تعارف الناس على تسميتها بأديان ، ولكنها لا تتميز بتلك الميزات ؛ ثم هناك أيضاً مجتمعات لا تعرف هذا النوع من « الغيبية » ، ولكن ذلك لا ينزع عنها الطابع الأخلاقي أو نبل السلوك الانساني .

فالبوذية مثلاً لا تؤمن بأن هناك روحاً أو أن هناك إلهاً ، وتعتبر الجوتاما^(١) حقيقة لاواعية ولا يمكن الوصول إليها ، فتقدم بذلك تكذيباً لهكذا منطق أو اهتمام . فمن ميتافيزيق ينكر الله ، ومن سيكولوجيا لا تؤمن بالروح ، نشأ مذهب نيج ، إلى حد بعيد ، بالتأثير تأثيراً حسناً في حياة وسلوك مئات الملايين من الناس .

تقدم الكونفوشية لنا مثلاً آخر . فقد تفلقت بتعاليمها في « دم وعصب » الحياة الصليبية إلى درجة جعلت تاريخها أطول تاريخ لأية عقيدة دينية ، وتتميز بوحدة تمتد إلى آفاق بعيدة ، وبحضارة تتركز في تماسك العائلة ، وتعيش

وتمتد ، بينا تنهار اليونان ، وتبلغ روما أوجها وتموت ، وتزول شعوب القرون الوسطى والعصر الحديث عن الخريطة .

ان هذين المذهبين ، على الرغم مما بينهما من تناقض في النموذج الأخلاقي ، اذ ان انسان الكونفوشية لم يكن انساناً منعزلاً بل مُقبلاً على الحياة ، لا يتجه نحو تكامل القداسة ، بل نحو واجبات الحياة ، هدفه ليس الرهينة بل العائلة ؛ هذان المذهبان أدّيا الى أخلاقية مهذبة مصقولة سامية ، وكأنا ينتجنا ، طيلة قرون متواصلة ، نماذج انسانية عليا ، لا يمكن للانسان ان يتعرف عليها بدون احترامها ومحبتها . لهذا ، نرى كريستيان وولف يحاضر في المانيا ، عام ١٧٢١ ، عن الأخلاقية المجردة عن الدين ، ويمثل على ذلك بالنظام الأخلاقي الذي يسود الصين ، ويؤكد على السمو الأخلاقي في تعاليم كونفشيوس ، التي تقود الى الخير والفضيلة ، ليس نتيجة وحي إلهي ، بل نتيجة حكمة انسانية محضة . كان هذا الموقف عاماً بين فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . اننا ، عندما نذكر الكونفوشية ، نذكر ، في الواقع ، خلق النتائج الانسانية التي نحاول تحقيقها بمحض الاديان ، ولكن بدون الرجوع الى دين . فبدون ذكر الله ، وبدون الرجوع الى دنيا أخرى من عقاب وثواب ، وبدون الاتجاه الى قوى اللاوعي ، استطاعت ان تولد تحولاً من أكبر التحولات في التاريخ . ان الجائيسية^(١) ايضاً لا تؤمن بأي اله ، بل بكون واعٍ واخلاقي .

رأى دوستوفسكي أن الفضيلة تستحيل بدون الرجوع الى الله والايان به ، وأن تحرر الانسان من الايمان هذا ونكران الله والخلود ، يهدم ليس المحبة فقط ، بل كل قوة حية ترعى حياة هذا العالم ، فيصبح كل شيء مباحاً حتى الجريمة التي تتحول الى شيء حتمي ، منطقي وقانوني . ما هذا سوى لغو ؛ فتاريخ الانسان كله كان تكذيباً لهكذا حكم .

حاول جاك ماريتمان ايضاً في ، العصر الحديث ، ابضاح النتائج المريرة التي

تترقب على الإلحاد . فالإلحاد ، في رأيه ، ظاهرة مصطنعة ، لأنه ، في تكامله ، يقود الى الانتحار . اذا كان ماريثان يعني بالإلحاد كل موقف ينكر وجود الله والآخرة والعقاب والثواب الخ ... فإنه على خطأ بدون شك في تصوير النتائج المترتبة عليه ، لأن هناك مذاهب من نوع آخر تحقق وحدة الانسان مع الحياة وتهيئ له الاستقرار النفسي . أما إذا كان يعني بالإلحاد تجرد الفرد من كل مذهب عقائدي ، كل شكل من أشكال الايمان ، وكل حقيقة او قيمة خارج ذاته ، فلا يجد صلة حية بينه وبين التاريخ والمجتمع ، فإنه يكون على حق الى حد بعيد .

يمثل دوستوفسكي وماريثنان هنا منطق الموقف الديني الغيبي ككل . ولكن هكذا منطق عاجز ، لأن هناك ، كما رأينا ، أدياناً ومجتمعات لا تؤمن بهذا النوع من الدين ، واستطاعت ان تحقق ، على الرغم من ذلك ، حياة انسانية مثلى .

أعطى العالم الكلاسيكي الحياة هنا ، على الأرض ، قيمة أكثر بكثير من الحياة في عالم آخر . ورأى ان امكان الحياة بعد الموت هو ، في الواقع ، تعاسة . كانت المواطن في هذا العالم يشعر بأنه جزء في كلّ كبير يتجاوزه ويستمر بعده ، وبأن هذا الكل يحمل آثاره ونتائج اعماله ، فيحقق خلوده فيه ، ولا يحتاج الى اي خلود آخر . فهو مجتمع لا يتميز بأية أفكار صريحة عن الحياة بعد الموت ، والتصورات القليلة المبهمة التي كان يحملها بهذا الخصوص كانت تدور حول تفسير ظهور الموتى في الأحلام ، وتعطي صورة عن حياة أخرى بائسة شقية ، يحسن بالانسان الاستغناء عنها .

ركزت اليهود أيضاً ايمانهم على نجاح وخلود الشعب اليهودي ، ولم يهتموا بحياة شخصية بعد الموت .

كان الخلود في مصر الفرعونية غير معروف من الشعب الذي كان يعيش بدون هكذا أمل . كان الخلود خاصة الملك فقط .

كشفت الانثروبولوجيا الحديثة عن مجتمعات بدائية عديدة لا تعرف فكرة

الله او فكرة أي كائن أعلى . لم يكن القتل والكذب والسرقة مثلاً نجد مكاناً لها في المجتمعات تلك .

كان بابل يقول: لو أن تصويت الأكثرية كان برهاناً على وجود الله او ضده، لكان بإمكان الملحدين إذن ان ينتصروا في حجبتهم ، لأن عدد المجتمعات التي لم تعرف الله هي أكثر بكثير من التي عرفتة . فالمجتمعات البدائية كانت ، في رأيه ، ملحدة وليست وثنية فقط ، ولكنها كانت مجتمعات معتدلة وسمحة ، بعيدة عن الوحشية والشراسة ، وفي هذا برهان دامغ على أن لا علاقة هناك للدين بالسلوك الفاضل .

اننا نجد أيضاً الواقع ذاته على الصعيد الشخصي، حيث لا نجد أن الدين، في المفهوم الغربي ، ضروري لأية حياة فاضلة . لقد قدّم الإلحاد باستمرار نماذج انسانية سامية وقوى أخلاقية فريدة . فمن أبقرات ، ودينو ، وديمقريطس ، الى فولتير ، وديدرو ، وهيوم ، واسبينوزا، الى باليسكي ، وهرزن ، وباكونين ، وشوبنهاور ، وفرويد ، وفيورباخ ، وديوي ، وسارتر الخ ... كان الملحدون يحققون ، بدون انقطاع ، حياة أخلاقية انسانية مثلى ، تصح أن تكون قدوة ، ليس لكل انسان فقط ، بل على الأخص ، لكل مؤمن من المؤمنين بأشكال الدين القبيحة .

الالحاد لا يُثير اليأس ولا يقود إلى الشقاء . فقد كتب هايم ، وهو من المسيحيين المؤمنين ، بعد أن يذكر أن القضايا الدينية ماتت في ذهن الالوف ، يقول بأن الملحد الواعي يعتقد أنه هو وحده قد رجع الى أرض الحقيقة العملية ، وأن المؤمنين لا يزالون يركضون وراء فرحات خسرت معناها منذ مدى طويل . فهو لا يشعر أبداً أن الظلام يحيط بآفاق وجوده ، بل ، على العكس ، يشعر أن نسيماً طرياً منمناً قد قشع البخار الذي تصاعد من النهر ، وغطى التلال والاحراج بالضباب ، فأصبح منظر الطبيعة فجأة مغموراً بالضوء ، وتقاسيمه أمست صافية نقية .

كتب اسينوزا بأن الانسان الحر لا يفكر بشيء أقل من تفكيره بالموت، وتكون حكمته تأملاً بالحياة وليس بالموت . إنه لم يكن وحيداً في هذا الصدد . فكثيرون هم من رأوا أن الفناء أفضل للانسان من فكرة الخلود . أكد لو كريسس، منذ زمان طويل جداً، أن قبول الفناء يعني تحرير الفرد من جميع التصورات الفظيعة التي تقترن عادة بالعالم الثاني ، ويعني أيضاً نهاية استبداد الكهنة والآلهة المزدوج .

لم تخفف الاديان الغيبية من مآسي وفظائع التاريخ، بل زادت فيها . يقرر هوايتهد ، وبذلك يعبر عن رأي المئات من المؤرخين ، أن التاريخ كان ، حتى الآن ، تسجيلاً كثيفاً للفظائع التي رافقت الدين ، وأن الدين هو آخر ملجأ للوحشية الانسانية ، وأن الوقائع الصريحة تنقض، بشكل مباشر وواضح ، ربط الدين بالفضيلة والخير .

ويقرر ألبرت ، بعد دراسات عديدة عن سلوك الطلاب المؤمنين والطلاب الملحدين ، أن المقاييس الاخلاقية تستقل عن الدين أكثر من اعتمادها عليه . هذا لا يعني طبعاً أن الفرد لا يحتاج الى مذهب يرجع اليه بمقاييسه الاخلاقية . تسأل مرة عن عدد الاجيال التي باستطاعتها أن تعيش من رائحة قنينة فارغة ! يعصب جداً استمرار المقاييس الاخلاقية بدون أية مثالية، والمثالية أمر صعب بدون حقيقة يخرج فيها الانسان من ذاته .

يؤكد دي أونامونو أن الايمان بالله والحياة الاخرى ضروري ، كأساس لسلوك فاضل ، والانسان يستطيع أن يعيش بدون هذا الايمان ، ولكنه يسمي طفلة روحية . ولكنه ، في الصفحة ذاتها، يرجع فيؤكد أن الايمان بالله لا يجعل الانسان فاضلاً ، بل بالاحرى ، ان الانسان الفاضل هو الذي يؤمن بالله . فالانسان اذن يكون فاضلاً قبل الايمان بالله ، لان الايمان يحدث بعد حدوث الفضيلة ، وأكثر من ذلك ، يرتبط بوجود هؤلاء الفضلاء . وهو يستشهد ، في الواقع ، في مكان آخر ، بالبروتستانتية ، فيذكر موقفها الذي يقول بأن الدين

يتركز على الاخلاق وليس العكس ، كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية .

فتر دعاة الدين الفبي الشر دائما كضرورة في العالم ، يحتاجها الانسان كي يعرف الله . أما الملحدون والمتشككون ، فقد أنكروا الدين ، والى حد كبير ، الله نفسه ، بسبب الشر ذاك ، وقالوا بان السعادة الابدية لا يمكن ان تأتي عن طريق الآلام والفظائع التي تسود الارض . هكذا ، رفض الملحدون الله ، من مارسيون الى كلمو .

أعلن نيتشه ان الله قد مات ، ولكن سارتر أضاف بان موته لا يشكل اي فرق بالنسبة للانسان . وكلاما سلك ملكا انسانيا أمثل .

لم يكن توماس هكيلي اقل انسانية او فضيلة من غيره ، ولكنه كتب بان الايمان بمعقيدة دينية لا يتركز عليها برهان ، بل تفرضها لمنافعنا العاطفية ، يعتبر عن أخط أنواع اللاأخلاقية . أما الشاعر جايمس تومبسن فقد فضل ذاته « البائسة على ذات ذلك الذي خلق الكائنات الانسانية في العار ، لأن أخط الاشياء يجب ان تكون أقل انخطاطاً من الذي انبثقت منه ، الله الذي صدرت عنه » .

يرى كثيرون من فلاسفة القرن العشرين ، كفرويد ودوي ، ليس فقط ان الاخلاق لا تحتاج الى الدين ، بل انها ، كي تصح ، يجب ان تتحرر من الدين ، وان هذا التحرر سيتم بدون شك في المستقبل ، عندما يتحقق الناس ان القيم التي يقدرونها في الأديان ليست سوى تقديس لاشياء تبرز في أشكال التجمع الانساني ، فترفع الى صعيد غيبي لرعايتها وتدعيمها . لقد رأوا ان الدين يشغل الانتباه والنشاط عن القيم المثالية الصحيحة وعن دراسة الاوضاع كما هي ، وان التاريخ يكت شاهداً على ذلك . فالتناس لم يتمكنوا من استخدام كامل للقوى التي يحملونها في تدعيم الخير في الحياة وتقديسه ، لأنهم يعتمدون دائماً على قوى خارجية ، خارجهم وخارج الطبيعة ، في عمل ما هم

مسؤولون عن عمله . الاعتماد على قوى من هذا النوع يعني التنازل عن إرادة الإنسان ، والايان بالقوى الغيبية ، كقوى ضرورية في ادراك المثالي والاتصال الواقعي به ، يعني التشاؤم من فساد وعجز الوسائل الطبيعية .

يركز فرويد نقده للدين على هذه الناحية الاخلاقية ، فينتقد الاديان الغيبية ، لأنها تحول دون تحقق تام للمقاصد الاخلاقية . فإن كانت صحة القيم الاخلاقية تبرز في كونها أوامر من الله ، فإن مستقبل الاخلاق ، حياة او موتاً ، يرتبط بفكرة الله . ولكن ، بما ان فرويد كان يعتبر ان الدين صائر الى الزوال ، فقد رأى ان اقتران الاخلاق به يقود الى هدم اخلاقنا . الاديان ، وإن كانت ضرورية في بعض أطوار الانسان الماضية ، فليس هناك الآن من حاجة اليها ، وقد أمت ، في الواقع ، مضرة بنمو الانسان .

رأى كثيرون مع شوبنهاور ، أن الانسان يستطيع تحقيق نجاته بالاعتماد على نفسه وبالرجوع الى ذاته فقط ، كما أنه ، بقوة معناه الذاتي الباطني ، يستطيع ان يرفع نفسه فوق عدمية وهامشية الوضع الانساني ، وبممارسة قواه الفنية والأخلاقية والفكرية ، يستطيع ان يصل الى الحقيقة والفضيلة والجمال . لهذا ، لم يكن غريباً ان يكتب نيلشه بأن ما قاده الى شوبنهاور كان إلحاده ، وذلك بعد أن رأى أن الله قد مات ، وأن المسيحية تحتضر على فراش الموت .

القول بأن الانسان يحتاج الى الدين يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الدين يحمل نعمة وبركة للانسان ، لانه يطمئن الانسان على مصيره . ولكن هذا القول يسمح بالحقيقة ، لان العنصر الاساسي في التجربة الدينية هو البؤس الديني . فالؤمن لا يعرف اذا ما كان بين الذين ينجون او بين الذين يهلكون ، لهذا فهو يحيا بكآبة مستمرة ، ان صح فيه الايمان ، لانه يجد نفسه ، وجهاً لوجه ، امام اللانهاية ، امام اله يخلق ، بحكم ، يهدم ، يضع الدين الانسان في جنة ، ولكنها جنة بعيدة لا يعرف اذا ما كان ينالها أم لا ، مما يولد فيه بؤساً حقيقياً ، يتحول فيه البؤس الدنيوي الى بؤس ابدى خالد .

شيد العقل الحديث بناء شاعراً وطيداً من المفاهيم الأخلاقية المستقلة عن الله وعن الأديان الغيبية . فمن فلاسفة القرن الثامن عشر ، الى مفكرين كفيورباخ وستراوس وبرودون وكونت وماركس ، في القرن التاسع عشر ، الى فلاسفة من نوع هايدجار وسارتر في القرن العشرين ، رأى الانسان في الدين عائناً ضد الأخلاق الصحيحة ، عثرة ضد السعادة ، وفي فكرة الله ، أسطورة خلقها الانسان كي يضع فيها آماله ومخاوفه ، ويفسر بها وضعه .

كان المنطق القائل بضرورة الدين للأخلاق ، قبل هولباخ ، منطقاً سائداً الى حد كبير . فكثيرون من الفلاسفة الفرنسيين قبلوا بفكرة الدين كأداة نافعة في تنظيم المجتمع ، لان الجماهير قد تنساق الى الجريمة والرذيلة ، لولا فكرة العقاب الأبدي الذي يحمله الدين . فالدين علم الكذب ، واسترق الانسانية ، ولكن الحضارة تعجز ، من دون « الكذب النبيل » ، ذاك . كانت فكرة الدين ، كمصدر يوحى بخوف نافع في حفظ المجتمع ، فكرة منتشرة آنذاك ، وقد قبلها المتشككون والمحدون . فالفلاسفة يستطيعون رؤية حقيقة الدين كمجموعة من الخرافات ، ولكن الناس العاديين لا يستطيعون ذلك . أما هولباخ فقد عارض في كتابه « المسيحية المكشوفة » ، هذا التبرير « الفولتيري » للدين ، ونقض المفهوم القائل بأن الإلحاد يضر المجتمع .

أكد بعض الفلاسفة كتورجو ومونتكيو آنذاك منفعة المسيحية ، في محاولة أرادوا بها ان يتجنبوا كل مناقشة ميتافيزيقية أو لاهوتية في الموضوع . ولكن نقد هيوم لم يلبث أن جاء يقوض أركان أي تبرير من هذا النوع ، عندما أثار الشك في أية فائدة أو فضيلة يمكن للأديان الموحدة أن تزعمها ضد الوثنية . ان القسم الانسانية التي سادت فلاسفة القرن الثامن عشر ، وروح الاعتدال الذي تتطلب عليه الوثنية في طبيعتها ، قادا الى تفضيل الوثنية على الوجدانية التي حلت مكانها .

حاول هيوم البرهان على أن العقل عاجز عن الاجابة على السؤالات

الاساسية حول الله ، او الأخلاق ، او معنى الحياة . ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يأبون استنتاجاً من هذا النوع ؛ فقد كانوا ، طيلة نصف قرن هاججون باسم العقل ، معاقل الجهل والخرافات ، ويبشرون بأن الانسان سيكون أكثر عقلاً ، وبأن المجتمع سيكون أكثر تماسكاً ، والأخلاق أكثر ثباتاً واستقراراً . لهذا ، كان يستحيل عليهم أن يقولوا بعجز العقل عن مجابهة مشكلة الأخلاق والفضيلة بأفضل حل ممكن .

لم يقف فلاسفة القرن الثامن عشر موقفاً سلبياً فقط ، فحاولوا ان يدفعوا عن انفسهم تهمة نقض الأخلاق والفضيلة ، بل ردّوا التهمة الى الكنيسة وحاولوا ، كما حدد ديدرو ، ان يبرهنوا ، ليس فقط بأن الاخلاقية التي ينادون بها لا تغل قيمة عن الاخلاقية الدينية الضيية ، بل بأنها أفضل بكثير . إن عدداً غير قليل منهم كهالفيسوس ولامتري وهولباخ قاموا بأكبر الجهود للبرهان على ان المبدأ المادي أقوى وأكثر صلابة من المبدأ الروحي ، في اشادة أساس أخلاقي .

كان الاتهام بأن الالحاد يقوض دعائم الأخلاق والنظام الاجتماعي أقوى اتهام باستطاعة الدعاة المسيحيين تقديمه ضد الفلسفة . لهذا ، نرى الفلسفة تقاومه بشدة واستمرار ، وتركز اهتمامها عليه . عبّر ديدرو عن ذلك ، عندما كتب بأن على الفلسفة ان تجابه ذاك الاتهام ، وبأنه ليس من الكافي ان تعرف اكثر مما يعرف رجالات اللاهوت ، ولكن من الضروري ان تبرهن لهم أننا أفضل منهم ، وأنها تخلق رجال فضائل اكثر من الدين او النعمة . تجب الملاحظة هنا بأن الموقف الالحادي ذاك لم يؤد الى قلق ميتافيزيقي او ازيمات دينية ، كتلك التي نراها عند مفكرين مؤمنين من أمثال دوستوفسكي او كياكچارد او باسكال .

ان مئات من المفكرين يرون رأي لامونت بأن العمل الاخلاقي ، بدون أمل بكفاة في عالم آخر ، أكثر فضيلة ونبلًا من عمل اخلاقي يعتمد على هذه المكافاة ،

وأنة من المهيمن حقاً للانسان الزعم بأنه لا يسلك سلوكاً أخلاقياً فاضلاً بدون مكافأة ، أو « كما يقول شوبنهاور ، بدون « بنخيش ، في عالم آخر .

اننا ، ابتداء من أبقراط ، في عدائه الحاد للدين ، نرى الفلاسفة والمفكرين يبشرون بمواقف مادية أو إلحادية منسقة ، وينكرون وجود قدرة إلهية أو خلود ، ويقدمون هذا النقض كقوة تحرر الفرد من وطأة الخوف والقلق . الدين ، وما يأتي في ذيله من خلود وعقاب وثواب ، هو الذي يقود ، في رأي هؤلاء ، الى الخوف والقلق .

هذا المرض الموجز كافٍ لايضاح حقيقة المشكلة . ان وجود مجتمعات لا تعرف اشكال الدين الفعلي ، ووجود افراد اعلنوا الإلحاد دون ان يخسروا وتلك المجتمعات المواقف الاخلاقية المثالية ، برهان بارز ، على أن الأخلاق والانسانية الصحيحة لا تحتاج الى هذه الاشكال الفيبية . لهذا ، يمكن القول بأن الدين والاخلاق لا يتناقضان دائماً او يتعارضان ضرورة ، كما انها لا يلتقيان او ينسجمان ضرورة ودائماً . فهناك تفاعل متبادل بين الاثنين ، ولكنها مستقلة ، الواحد عن الآخر ، لأن الواحد منها لا يتقارع من الثاني ، ويستطيع ان يوجد بدونه .

خاتمة: حدود الانقلاب العربي

بعد هذا الوصف للعناصر والخصائص التي تلازم جميع الايديولوجيات الانتقالية ، وبعد هذا التحديد للتركيب العام الذي يُعيد ذاته ويفرضها في كل منها ، يتضح لنا ، بشكل تلقائي ، ان الحركة العربية القومية الثورية لم توفق بعد الى ايدولوجية انتقالية ، ولم تدخل الطور الايديولوجي الانتقالي المتكامل الصحيح . فاية مقارنة عابرة بين أوضاعها الفكرية المعنوية العامة وبين هذا التركيب أو النموذج العام ، الذي تبرز فيه كل ايدولوجية انتقالية ، يكشف عن ذلك .

يرى القارئ ، لاشك أن هذه الدراسة لم تكن وصفاً للايديولوجية الانتقالية في شكلها العام فقط ، بل هي تأكيد لهذا الشكل وللتقليد الانتقالي الذي يعلنه ، وهي لم تكن كشفاً عن القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الايديولوجية الكبرى في التاريخ وحسب ، بل هي تثبيت له وتبشير به . فإن كانت جميع المراحل الانتقالية الثورية في التاريخ تعبر عن ذاتها في تجارب

ايدولوجية معينة ، وان كانت جميع التجارب تلك تخضع لشكل أو قانون واحد عام يسود كلا منها ، وان كانت الأمة العربية تمرّ بإحدى تلك المراحل الانتقالية التي كانت تعلن عن ذاتها دائماً بذاك الشكل أو القانون الايدولوجي ، وجب إذن أن نرقب لها أن تنتهي الى النتيجة ذاتها ، وأن تسير الى المصير ذاته ، فتجد قاعدتها عند الانتقال الى دنيا جديدة ، الى إنسان عربي جديد ، في ايدولوجية انقلابية تتحقق فيها العناصر تلك والخصائص التي كشفت عنها هذه الدراسة ، والتي تميز كل ايدولوجية من هذا النوع ، كل موقف ايدولوجي انقلابي يستحق هذا الاسم . كان القصد من هذه الدراسة ايضاح القانون الايدولوجي الانقلابي العام ، إعلانه والدعوة اليه في مرحلة انتقالية لم تجد طريقها بعد الى القانون هذا أو الشكل الايدولوجي الانقلابي العام .

النتيجة الاولى لهذه الدراسة ، هي أن مشكلة الحركة العربية القومية لثورية هي مشكلة التعبير عن ذاتها في ايدولوجية انقلابية تحلّ محلّ فلسفة الحياة او الايدولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي . فانهيار هذا الوجود في جميع أبعاده ، وفي طليعتها الأبعاد الايدولوجية ، يفرض علينا تقييم حياتنا وعلاقتنا مع التاريخ من جديد . فهل تنطوي الحركة العربية على الفعالية الكافية للقيام بهذا الواجب ؟

الكشف عن تلك الفعالية ، أو بالأحرى توليدها ، يتوقف على تحرير العربي من وجوده التقليدي ، ومن فلسفة الحياة البائدة التي كانت تسوده . ولكن التحرير قدر مفروض على العربي ، لأن الأوضاع والقوى الجديدة التي تحيط بالوجود العربي التقليدي تنكر هذا الوجود ، تنقضه ، وتلغيه من الجذور ، وككل . فما تحتاجه إذن الحركة العربية الثورية من فعالية تمتر عن ذاتها في ايدولوجية انقلابية ، هي الأخرى قدر مفروض عليها . فعندما يتحقق للفرد العربي ذاك التحرر ، يولد ، ولا شك ، ليس فقط الفعالية ، بل الايدولوجية الانقلابية التي تمتر عنها ، توسعها ، تعمق جذورها ، تقودها ، توجهها .

إن مشكلة الانقلاب العربي هي التحرر من فلسفة الحياة التي عبرت عن الوجود العربي التقليدي ، وهي فلسفة غيبية ، واعتماد فلسفة حياة او ايدولوجية جديدة تنقضا ، تنبثق من روح ومناخ العصر ، وتجد قاعدتها في التاريخ والمجتمع ، وليس فيها وراء الطبيعة كابتها . تعمل القوى الخارجية والداخلية باستمرار على تقويض العقيدة التي تسوحى من الايدولوجية التقليدية ، وبذلك ، تخلّف وراءها فراغاً روحياً عقائدياً ، أمسى يشتد ويقتنع باستمرار ، ويجب ان تلاءم فلسفة حياة جديدة ، ترجع الى التاريخ والمجتمع ، لأن منطق العصر الحضاري الحديث ينقض وشجب ، مقدماً ، فعالية أية فلسفة حياة لا تجد قواعدها في التاريخ والمجتمع .

تحتاج الحركة العربية القومية الثورية الى ايدولوجية انقلابية تدعّمها فلسفة اجتماعية ، كي تجد شخصيتها ، وتحفظ انطلاقتها وثورتها . فبدون هذه الايدولوجية تلبس حدودها ، وتتمسّر طريقها ، وتغشى مبهمه المآل ، ويتخبط صراعها ، وينكش انطلاقتها ، ويحف ديناميكها . أخذت الوضعية الانقلابية التي تغزو الوجود العربي تحث الخطى وتوسع بسرعة مما يزيد من انقلابية الفكر الذي يعالج الحركة العربية ، ومن الحاجة الى الايدولوجية الانقلابية التي تعبّر عن الوضعية وعن الفكر . ففي تركيب اجتماعي ثابت ، منسجم مع ذاته ، جمودي منكش ، كالوجود العربي التقليدي مثلاً ، يستحيل بروز الفكر الثوري او المواقف الايدولوجية الانقلابية .

لا يبرز الوجدان الانقلابي فعلاً في الحياة ، بدون تحول جذري في الأوضاع يهيء الطريق لفعاليته ؛ ولكن ، عند حدوث التحول ذاك ، يصبح من الضروري افساح المجال أمام الفكر الانقلابي الذي يعتبر عنه وبيلوره . نشوء ذلك الفكر يفترض بروز متناقضات حادة في المجتمع ، تنعكس في وجدان المفكر الذي يحاول تجاوزها ومعالجتها في مواقف فلسفية وايدولوجية انقلابية . فالانقلابية العقائدية الفعالة ، يجب أن تجد معنى في تجارب المجتمع اليومية ، قبل ان تتمكن من الظهور عن طريق الفكر الانقلابي . تلك

المتناقضات ، تلك التجارب التي تفرض ذلك الفكر ، أصبحت تسود الوجود العربي الآن ، وبلغت درجة من النمو أصبحت تفرض التحول الفكري الابدولوجي ، وتدفع دفعا إلى ظهور مواقف ايدولوجية انقلابية ، تبلور نهائيا في الشكل الانقلابي الذي وصفته هذه الدراسة .

لم يدخل الفكر الثوري بعد هذا الصعيد ، وعجز عن متابعة تحولات الوجود العربي والتعبير عنها ، ولكن ، بما لا شك فيه ، ان هذه التحولات ستفرض هذا الصعيد على الفكر وتسوقه اليه سوفا لا مفر منه . دخل العربي الآن في احدى تلك المراحل القليلة في التاريخ التي تتحول فيها فلسفة الفرد في الحياة ، مما يعني بدوره ، ليس فقط ان التقليد العربي المعاندي اخذ يخسر قوته بسرعة ، بل ان بروز ايدولوجية انقلابية تحل محل ذلك التقليد اصبح شئنا أم ابينا ، أمراً سيتمخض عنه الوجود العربي بديالكتيك تطوره ذاته ، ومصيراً ستنتهي اليه الحركة العربية القومية الثورية بشكل محتوم ، بسبب من القوى والأسباب الفاعلة في التطور ذلك . أنهارت الابدولوجية الغيبية التي سادت الوجود العربي التقليدي وما يتبعها من أنظمة ، كتفسير للعلاقة الفرد بالحياة ، وكضابط لسلوكه ، وكقوة تستطيع ان تكسب ولاءه ، فأصبحت الحركة العربية بحاجة ملحة الى ايدولوجية انقلابية تسد الفراغ وتعالج المعجز . ولجأت الحركة العربية الثورية الطريق الانقلابي ، وعندما تبدأ حركة من الحركات في اتخاذ طريق من هذا النوع ، لتحقيق حياة خاصة بها ، مستقلة عن ارادة الافراد ، فتعمل تبعاً ضرورة داخلية تفرض عليها تكامل تعبيرها عن ذاتها . لذلك ، كانت انقلابية الحركة العربية جزءاً من طبيعتها وتطورها ، وهي مفروضة عليها ، لبس فقط بالقوى التي تجتاح الوجود العربي ، وتحيط به من كل جانب ، توسيع تهشيماً وبعمرة ، بل بذلك المنطق الثوري الذاتي الذي يسودها ويترسخ قاعدة لها . ولكن الإنباء بشيء لا يعني سيادته او توجيئه ، والقول بأن الوجود العربي التقليدي يعاني وضعية انقلابية ، تفرض عليه استبدال فلسفة حياته ونفيير قواعده الابدولوجية ، لا يعني سيادة

الوضعية سيادة تلقائية ، او تحديد الوجود العربي الذي يقوم مقامه . هذا يعني انه يجب ، على الحركة العربية التي اتخذت طابعاً قومياً ثورياً ، ان تولد عامل التحديد والسيادة ، أو فلسفة اجتماعية متكاملة تؤدي الى ايدولوجية انقلابية توفر ، وحدها ، عامل التحديد والسيادة . كتب بوخارين ، مرة ، بأن العمل الكبير يفرض النظرية الكبيرة ؛ والوجود العربي يفرض ، في مرحلة انتقاله تلك ، عملاً من اكبر الاعمال التي يمكن ان تواجه الانسان ؛ لهذا ، فالايديولوجية الانقلابية التكاملة ضرورة تفرض ذاتها . الانقلاب ينطوي على وحدة ذاتية يجري كل شيء فيها من مركز واحد منظم ، يشمل في امتداده جميع مظاهر الوجود . فأي مفكر او مصلح او « ثوري » يحاول ، خصوصاً في وضعية انقلابية من النوع الانتقالي ، اصلاح المجتمع بدون ان يعمل على تجديده ككل ، وبشكل خاص في قواعده الايدولوجية وابعاده الروحية النفسية المعنوية ، هو شخص ينطبق عليه قول توينبي ، بأنه « دون كيثوث العمل الاجتماعي » .

بيّنت هذه الدراسة بوضوح ان على كل وجود يعاني مرحلة انتقالية ، ان يوفق الى فلسفة حياة جديدة ، او ايدولوجية انقلابية ، ان هو اراد ان ينتقل الى مصير جديد ، الى الحياة والتاريخ بدلاً من العدم والموت . يترك انهيار الوجود العربي التقليدي فراغاً عقائدياً انسانياً روحياً يزداد حدة باستمرار ، يفرض على العربي ان يتحسه ويعانيه ، وان يتلصص معالجته والخروج منه . ان الحركة الثورية التي تستطيع ان تملأ هذا الفراغ ، فتركز النفسية العربية على قاعدة عقائدية او ايدولوجية انقلابية ، تعطىها وتوفر لها ما تحتاجه من غذاء روحي ، هي الحركة او الثورة التي تسود ، في النهاية ، في المدى البعيد ، هذا الوجود في مصيره الجديد .

هذه الدراسة تكشف عن «الشكل العام» للقاعدة المعنوية او الايدولوجية الانقلابية التي تفرض ذاتها ، بشكل محتوم ، على كل حركة ثورية تعبر عن مرحلة انتقالية كبرى ، ان هي ارادت ان تعبر عنها ، وتقودها الى دنيا

جديدة ، تندفع اليها بقوة دياكتيكها الذاتي الخاص . بيد ان البعض من ذوي الانهازمية الروحية او العجز الفكري العقائدي قد يرى ان ترسيخ الانقلاب العربي على قاعدة هذه الحدود الانقلابية أمل بعيد . فإلى هؤلاء أقول :

(أولاً) : ان الامر ليس ترسيخ او عدم ترسيخ الانقلاب العربي في هذه القاعدة ، في هذه الحدود . فهو مدفوع اليها بالقوى التاريخية والاجتماعية التي يعمل فيها ، ويمكن القول بأنه أصبح يتلها بنية التركيز عليها . هذه الدراسة لا تتمنى او تبشر ، لا تتخيل او تتشوق ، بل تكشف ، تبعاً لمنهج علمي موضوعي ، القانون الايديولوجي الانقلابي الذي يفرض ذاته ، شئنا أم أبينا ، على كل مرحلة انتقالية من النوع الذي نمرّ به . القانون ذاك مستقل ، في اتجاهه الاساسي العام ، عن ارادتنا الفردية ، يعمل على صعيد خاص ، تبعاً لمنطق ذاتي لا يأبه بمبادئ أو لامبالاتنا ، بخصامنا أو تشاؤمنا .

(ثانياً) : الدراسة هذه فلسفية اجتماعية ، ودراسة من هذا النوع لا تنظر الى التاريخ بمقياس الشهور والسنين ، بل ، على الاقل ، بمقياس العقود ، هذا ان لم نقل القرون .

(ثالثاً) : هي دراسة لا تتوجه الى النفوس الانهازمية التي مات كل أمل في نجاتها وتحررها ، ولا الى النفوس المريضة البالية التي استعبدتها واسترقها الوجود العربي التقليدي ، بل الى النفوس التي تتطوي على امكان الانتفاض ، والتحرر ، والتمرد الروحي ، والانتقام العقائدي من ذاك الوجود الذي قتل ، يجموده الروحي النفسي ، نشاط وفعالية الأمة العربية فشمع لا يعي اتجاهات وقوى العالم الذي يحيط به ، وانقلاب لا يتركز على القوانين التي تسود التجارب الانقلابية في التاريخ ، يدفعان الثمن غالياً جداً : بقاءها ذاته . لذلك ، ترفض هاته الدراسة بشدة جميع الانتاج الفكري حول الحركة العربية القومية الثورية الذي حاول معالجتها بشكل جزئي ، وهي ترفض جميع المواقف الفكرية والسياسية والقومية الثورية التي تؤمن بأنه من الممكن نجاة

العرب بالمساومة ، اية مساومة ، مع الوجود العربي التقليدي ، أو إصلاح الوجود ذاك ، وليس بتدميره ، وتحطيمه وبمثارته شذر مذر .

قبل ان يبني العربي مصيره الجديد ، عليه ان يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار ، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه ، ويحس بحاجة عميقة الى تجاوزه وإلغائه . لهذا ، كانت تعيين حدود الانقلاب الأساسية ، أي تعيين التركيب الذي تتخذه كل ايدولوجية انقلابية أو القانون الايدولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، الخطوة الاولى في هذا السبيل . فهو يكشف عن التناقض الحاد بين ضرورات الانقلاب وحدوده الأساسية الايدولوجية ، وبين أوضاع الحركة العربية الحالية ، ينبه العربي الى التناقض ، ويحثه على معالجة الوضع ، بتحديد النموذج أو القانون الايدولوجي الانقلابي العام ، يوضعه امامه وبجأته به .

هناك صعيد أول يتقدم على نشوء كل حل ، وهو تحديد المشكلة وتصويرها . هنا يكمن القصد من هذه الدراسة . فهي محاولة في الكشف عن القانون الايدولوجي الانقلابي ، الذي يسود مراحل انتقالية كالتي تسود الوجود العربي الآن ، وبذلك تحرر العربي وتخرجه منه .

أمسى طرح الحركة العربية الثورية على هذا الصعيد ، في هذه الحدود ، ضرورة ملحة حادة ، ليس فقط لما تعانيه من عجز في هذا الخصوص ، بل لأن الأوضاع التي تعانيها تفرض عليها دخول تلك الحدود بسرعة ، إن هي أرادت استخدام جميع ما تذخر به المرحلة الانتقالية التي تمر بها من قوى وامكانات ، إن هي أرادت : بكلمة اخرى ، ان لا تجرد هذه القوى والامكانات او ان تعثر دياكتيك المرحلة الانتقالية تلك ، في سيرها الى مصير جديد محتوم . ليس هناك فرقاء عديدون في الصراع الانقلابي بين الوجود القديم وبين المصير الجديد ، بل هناك فريقان فقط ، العربي الذي يلتزم هذه الحدود ككل فيكون لانقلاب ، بشكله الايدولوجي الكلي الذي كشفت عنه

هذه الدراسة ، والعربي الذي يقف خارجه وضده . لا يستطيع العربي ان يكون في الداخل والخارج ، فيها ، او بينها .

بعد الانقلاب الإسلامي ، منذ اربعة عشر قرناً ، لم يحدث في الوجود العربي اي انقلاب متكامل آخر . ضرورة الانقلاب ذاك اصبحت ملحة ، وطلائمه ، أخذت تؤكد ذاتها ، وهي توسع ذاك الوجود تمزيقاً ، فتهزّه وتحوله بشكل لم يمهده من قبل . يواجه العربي الذي يخرج من حدود الوجود العربي التقليدي اليأس ، والموقف الايديولوجي الانقلابي هو المخرج الوحيد منه . هو موقف ينطوي على التزامات ثقيلة جداً ، يصعب على الفرد ، ان لم يكن يستحيل ، ان يفتح لها ، ما لم يشعر ببؤس نفسي عميق ، يولده الوجود التقليدي فيه .

الدراسة هذه تكشف عن الفراغ الايديولوجي العقائدي الذي تعانيه الحركة العربية الثورية ، تنذر وتحذر منه ، وتدعو الى تخطيه ومعالجته . أما أن يتساءل البعض قائلين : أليس من الأفضل تركيز الجهد على البرامج العملية المباشرة ، بدلاً من الاهتمام بالمواقف الايديولوجية الكبرى ، وما يقدم لها من فلسفات اجتماعية ، فالجواب هو « لا » بالتأكيد . فموقف كهذا ، لا يعني رفض الانشغال بالنواحي الايديولوجية في سبيل موقف يتجنبها ، بل يعني ، بالأحرى ، تفضيلاً ضمنياً غير صريح ، على الأقل ، لموقف ايديولوجي معين . فليس هناك من شيء يدعى بالموقف اللايديولوجي ؛ هكذا موقف يدل عادة على رجعية روحية نفسية يعجز فيها الفرد عن التحرر من التقليد العقائدي السائد .

ان أية مقارنة تفصيلية ، مهما كانت محدودة وجزئية ، بين هذه الناحية الايديولوجية ، أو بالأحرى ، بين ذاك القانون الايديولوجي الانقلابي وبين المجازات الحركة العربية القومية الثورية العملية بنية تقسيمها وقياسها على ضوئه ، لا تجد مجالاً أو مكاناً لها في هذه الدراسة التي تقسم على صعيد آخر .

تلك المقارنة تفرض معالجة خاصة سوف أتمرض لها بالتفصيل في دراسة قريبة الظهور . هنا ، أكتفي فقط بملاحظة عابرة جانبية ، ولكنها ضرورية ، حول الثورة التي أجرت تحولاً جذرياً في مجرى التاريخ العربي ، فكانت فاتحة طور ثوري جديد ، وقاعدة ثورات أخرى أخذت ، بالاعتماد عليها واستيحائها ، تهزّ الوجود العربي من الجذور ، وتشارك معها في عمل التحويل الثوري . تلك اثورة هي ثورة مصر الكبيرة .

حققت الحركة العربية القومية الثورية في تلك الثورة أولاً ، الطور الانتقالي السياسي الاجتماعي بشكل ناجز ، أصبح مصدر إيماء ثوري للعرب جميعاً . ولكن ، بعد التحقق في هذا الصعيد ، تُصبح التجربة الثورية وجهاً لوجه أمام الصعيد الايديولوجي المحض لا مفر لها من دخوله ، لأن دياكتيكها الانتقالي ذاته يدفعها إليه دفعاً محتوماً .

فالتحول الاجتماعي السياسي الثوري الذي أحدثته يقود الى دخول هذا الطور ، لأنه يخلق الوعاء المادي والأسباب النفسية التي تفرضه . لذلك ، كان عليها ان تختار ، في هذا الصدد ، أحد موقفين لا ثالث لهما . فإما تطوير انقلابي ، يمتدّ عن ذاته في تحول روحي عقائدي يعتمد ايدولوجية جديدة ، وإما تجميد ثوري يحمّد الإمكانيات التي تنطوي عليها ، والتي تدر بها ثورية الواقع العربي ، ثورية المرحلة الانتقالية التي يمر الوجود العربي بها . ان تجميداً من هذا النوع يرجع بها الى الوراء ، من ناحية ثورية ، ويقودها ، من حيث لا تدري ، إلى موقف محافظ من ناحية روحية عقائدية ، وذلك باعتماد ايدولوجية الوجود التقليدي الغيبية ، بما يخلق تناقضاً ذاتياً حاداً بين ثورية التحولات الاجتماعية السياسية العلمية التي تنجزها باستمرار ، وبين الوجود العقائدي الذي تعتمد . فالتناقض يفرض ، في المدى البعيد ، حلاً ومعالجة ، والمصير العربي الجديد يكون ، نهائياً ، من صنع الثورة التي بإمكانها توفير ذلك . ان قيمتها ليست في ماضيها وحاضرها فقط ، بل على الأخص ، في مستقبلها . فطالما هي تعمل للمستقبل وتتركز عليه ، وطالما هي قادرة على تجاوز ذاتها

ثوريا ، استطاعت ان تسود التاريخ ، فتعبر بشكل نهائي عن المرحلة الانتقالية التي تمر بها ، وتكون قاعدة المصير العربي الجديد .

استطاعت ثورة مصر ان تقوم حتى الآن بدور الطليعة ، بدور الثورة الفاعلة ، لانها استطاعت ، وتلك صفة تلازم كل ثورة صحيحة كبيرة ، أن تحقق تجاوزاً ثورياً ذاتياً مستمراً . هذا التجاوز الذاتي حقق ذاته عندما واجهت في التاريخ على الصعيد السياسي ، ومن ثم على الصعيد الاجتماعي ، وهو الآن يواجه التاريخ على الصعيد الايديولوجي . إن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ، هل يستطيع هذا التجاوز الثوري الذاتي أن يؤكد ذاته على هذا الصعيد ؟.. كلنا رجاء .

انهار الوجود العربي التقليدي من ناحية عقائدية ، والانتقالي هو الذي يشور ويتمرد على هذا الانهيار باسم ايديولوجية جديدة . التحدث المستمر عن الحاجة المعنوية والفراغ الايديولوجي في الحركة العربية هو ، في ذاته ، مظهر يرافق وجوداً محتضر وينطوي ، ضمناً على الأقل ، على الاعتراف بأن تقليد ذاك الوجود قد مات .

ان كل مفكر لم يشعر بعد بضرورة تبلور الحركة العربية الثورية في ايديولوجية انقلابية من ذاك النوع الذي يعبر عن مراحل انتقالية كبرى في التاريخ ، مفكر لا يستطيع ان يساهم ايجابياً في دعم تلك الحركة ، وفي بناء مصيرها الجديد ، لأن كل ما يكتبه يبقى آنذاك على هامش القوى التي تعمل في الوجود العربي الحالي ، ويفشل في التعبير عن ضرورات المرحلة التي تمر بها . يتجاوز الفكر الانتقالي ذاك الفراغ ، ويتقدم ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، ويكشف عن سيرها وينبئ به ، ويعين تطوراتها ويضيئها . ولكن الفكر العربي القومي الثوري لم يرتفع بعد الى هذا الصعيد ، لأنه يسير بذيل الاحداث ، بذيل ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، عاجز عن تقديمها او حتى عن مجاراتها . يتقدم الفكر الانتقالي على الواقع الثوري ويملأ عليه ، يحرّضه وينشطه ، يوفر جهده ويضبطه . فهو يتعداه في مجاهدة دائمة ، ولكنه يتصل به ويتجاوب معه

تجاوزاً حياً ، لأنه يكشف عن بذور وامكانات النمو والتجاوز الذاتي فيه ، فيضها في صعيد جديد . لم توفق الحركة العربية بعد الى هذا الفكر ، وقد أصبحت بحاجة ماسة ملحة الى اعتماده . ذاك الفكر يدر ذاته أمام التاريخ ، وأمام الضمير العربي ، وأمام الاجيال المقبلة فقط عندما يتجاوز ذاته في موقف ايدولوجي 'يشير ويدهش في انقلابيته، كما يشير ويدهش الآن في عجزه المرتكز على مسكنته العقائدية .

الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعا ذاتيا حثيثا ، بالقوى المحيطة بها ، والمتفاعلة معها ، الى ان تختار ، بشكل مطلق ، بين موقفين ، دون اي حل وسط أو إمكان تسوية بينهما . فاما ان تستمر متأرجعة في فراغ ايدولوجي يسبب تمثيرها وتجميدها ، واما ان تتجاوز ذلك فتعبر عن ذاتها في 'انقلابية عقائدية' تجمل امكاناتها الزاخرة بفيض الى الخارج وتسود الحياة . يفرض منطق المرحلة التي تمر بها هذه الحركة عليها ، شأنا أم أبت ، هذا التجاوز ، ولكنها تستطيع ان تسرع في تحقيق ذلك ، فلا تفرط في جهودها وامكاناتها ، وتختصر سيرها وطريقها الى مصيرها الجديد ، إن هي أدركت أن ما تحتاجه ليس فقط تنظيمات أو أجهزة أو إصلاحات وتحولات اجتماعية سياسية ، وإن كانت ثورية ، بل فلسفة حياة جديدة ، أو إيدولوجية انقلابية ، لأن إيدولوجية من هذا النوع هي القاعدة التي تحتاجها في الكشف عن إمكاناتها وقواها الذاتية ، في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير جديد ، من أجل انسان عربي جديد .

ملاحظة

كان علينا ان نسهب بعض الشيء في قسم من الحواشي والمراجع .
غير أننا وقد رأينا أن الكتاب امسى من الضخامة بمكان كبير ، وأن ما كنا
وطدنا العزم على إضافته يبلغ ما يزيد عن الثلاثائة صفحة اضطررنا الى
الاستغناء عنه مكرهين ، واكتفينا بنشر فهرس اسماء ، لأن من الضروري أن
يتعرف القارئ الى تلك الاسماء كما وردت في الأصل ، ولأن الترجمة العربية
لا تقي بالغرض المطلوب .

فهرست الاعلام

| | | | |
|-----------------|-------------------------|---------------|------------------------------|
| Almond, G. | آلموند ۳۹۲ ، ۱۰۵ ، ۸۰۷ | Abel | آبل ۶۲۶ |
| Allport, G. | آلبورت ۱۷۳ ، ۷۶۰ ، ۸۲۲ | Acton, Lord | آکتون ۱۷۵ ، ۷۹۱ |
| Anouilh, J. | آنوي ۲۲۳ ، ۲۲۸ | Acquinas, T. | آکويناس ۹۲ ، ۳۸۹ ، ۱۵۱ ، ۵۰۹ |
| Anselm (St) | آنسلم ۵۰ | | ۵۹۱ ، ۵۹۵ ، ۷۱۵ |
| Anaxagoras | آنکسیجورس ۵۷۵ | Addington, A. | آدينجتون ۱۲۶ |
| Apion | آپيون ۲۳ | Adler, A. | آدلر ۲۰۵ ، ۲۵۳ |
| Artaud, M. | آرتو ۶۵۵ | Adimov, A. | آديموف ۲۲۴ |
| Ataturk, K. | آتاتورك ۲۷۱ | Adams, A. | آدمز ۲۶۷ ، ۶۱۵ ، ۸۱۷ |
| Aulard, A. | اولار ۲۶۷ ، ۷۲۷ | Adorno, T.W. | آدورنو ۵۳ |
| Auer, I. | اوير ۹۹ | Agnace, St. | اگناس ۸۰۱ |
| Augustine (St.) | اوجستين ۵۱۷ ، ۵۱۰ ، ۵۷۸ | Alexander, F. | الكندر ۱۴۰ |
| | ۵۷۹ ، ۵۹۳ ، ۸۱۶ | Albee, E. | آلي ۲۲۴ |

Bazard, V. ۷۹۳ بازار

Ballanche, P.S. ۷۸۵ بلانش

Barnave ۷۱۱ بارناف

Barbu, Z. ۷۶۶ ، ۳۱۱ باربو

Barrow, J. ۳۶۱ بارو

Bax, B. ۳۹۲ باکس

Barzun, J. ۵۰۳ ، ۳۹۵ بارزن

Barth, C. ۷۱۳ ، ۵۱۷ ، ۲۳۱ بارث

Babeuf (Grachus), F.E. ۳۶۹ ، ۳۶۸ ، ۲۹۴ ، ۲۹۳ باپوف

۴۸۴ ، ۳۹۹ ، ۳۷۹ ، ۳۷۸

۶۷۹

Baby, J. ۲۹۹ بابي

Bagehot, W. ۶۸۸ ، ۴۶ باجهو

Berdyaev, N. ۱۳۸ ، ۸۵ ، ۷۸ باردبايف

۴۳۶ ، ۳۹۴ ، ۳۱۱ ، ۱۶۶

۱۸۲ ، ۱۵۶ ، ۴۱۰

۷۱۰ ، ۶۷۰ ، ۵۳۹

۷۷۲ ، ۷۱۸ ، ۷۴۶

۸۰۷

Bernstein, E. ۳۲۸ ، ۱۳۷ ، ۹۷ ، ۷۹ بارنشتاين

Aron, R. ۲۵۷ ، ۱۲۹ ، ۱۱۰ آرون

Aristotle ۲۹۸ ، ۲۴۳ ، ۲۲۸ ، ۹۷ ارسطو

۵۳۵ ، ۵۳۲ ، ۴۹۸ ، ۳۶۷

۵۷۱ ، ۵۶۹

Aragon ۲۴۱ اراجون

Arandt, H. ۳۳۰ ، ۷۵ ، ۷۴ ، ۷۲ ، ۱۱ آرنت

۶۱۱ ، ۶۱۰ ، ۶۲۹ ، ۳۹۹

Arnold, T. ۳۵۸ ارنولد

Avilov ۶۲۰ آفيلوف

Ayer, A.J. ۱۶۶ ، ۱۳۶ ، ۲۱۰ آيار

Baroja, P. ۲۳ باروخا

Bakunin, M. ۳۷۴ ، ۱۵۳ ، ۷۸ ، ۴۲ باكونين

۴۰۷ ، ۱۸۳ ، ۳۹۰ ، ۳۸۷

۸۱۲ ، ۷۸۵ ، ۷۳۰ ، ۷۲۸

۸۲۱

Bayle, P. ۵۴۳ ، ۱۲۴ ، ۹۱ ، ۸۲ بایل

۸۲۱ ، ۷۷۸ ، ۷۳۹ ، ۷۳۷

Baker, C. ۵۱۳ ، ۴۸۷ ، ۴۷۲ ، ۲۷۵ باکر

۸۱۷ ، ۷۳۸ ، ۵۲۴

Bacon, F. ۷۸۱ ، ۴۹۸ ، ۴۵۹ ، ۹۰ بايكون

Bauer, R. ۵۲۷ ، ۱۴ بوير

Bentley, E. بانتلي ١٦٤
 Bernard, (St.) برنار ٥٨٣ ' ٥٨١
 Bettelheim, B. باتلهام ٥٧٤
 Bismark بيسارك ٣٨٤ ' ١٤٩
 Bigo, P. بيجو ٨٠٧ ' ٥٢٩ ' ٤٧٨
 Blanqui, A. بلانكي ٧٠٧ ' ٣٩٠ ' ٣٧٥ ' ١٥٣
 Blake, W. بلاك ٧٨٤ ' ٧٨٦ ' ٦٣٣
 Burke, E. يورك ٥٢٥ ' ٥٢١ ' ١٦٧ ' ٣٣٥
 ٧٦٠ ' ٧٠٧
 Blanc, L. بلان ٧٨٥ ' ٧٧٠ ' ٧٠٧ ' ٣٩٠
 Bossuet, J. بوسيه ٥٩٧ ' ٣١٩ ' ٨٤
 Borman بورمن ٣٣٠
 Borkenau, F. بوركلو ٨٠٧
 Bodin, J. بودان ٣٣٦
 Brinton, C. برينتون ٧٢ ' ٦٠ ' ٥٤ ' ١٤
 ٧٧٣ ' ٦٨٥ ' ٤٥٦ ' ٣٢٦
 Brzezinski, Z. برززينسكي ٥٥٨ ' ١٩١ ' ٧٧ ' ١٤
 ٦٣٦ ' ٥٧٠ ' ٥٦٦
 ٧٤٥ ' ٧٠٠ ' ٦٦٨

٤٨٦ ' ٣٩٣ ' ٣٩٢ ' ٣٩٠
 ٦٨٦ ' ٦٨٥ ' ٤٨٧
 Berlin, I. برلين ٤٧٨ ' ١٦٣ ' ٨٩
 Bentham, J. بانتام ٣٠٥ ' ٢٦٢ ' ١٢٦ ' ٨٩
 ٤٧٦ ' ٤٦٨ ' ٣٩٨ ' ٣٤٥
 ٥٢٦ ' ٥٢٥ ' ٥٢٠ ' ٥١٧
 ٥٢٨
 Bebel, A. بابل ٤٣٣ ' ٩٩
 Berkeley, G. باركلي ١٥٥ ' ١١٦
 Benedict, R. باندبيكت ٤٣٦ ' ١٦٦ ' ١١٦
 Bergson, H. برجسون ٢٠٥ ' ٢٠٠ ' ١٩٩
 ٣٩٨ ' ٣٣٣ ' ٣١٢
 ٥٨٥ ' ٥٠٢ ' ٤٥٢
 Beckett, S. باكنيت ٢٢٤
 Bergman, I. بارجن ٢٢٨
 Bergmann بارجن ٧٤٤
 Belinsky, V. بالينسكي ٤٢٤ ' ٣٩٠ ' ٢٩٦
 ٧٢٩
 Benda, J. بندا ٣٣٠
 Beesly بييلي ٣٩٥
 Bernanos, G. بارفانوس ٢٢٣

Buffon, G. Count de
 بوفون ۵۱۳ ، ۵۱۰
 Byron, G. Lord
 بایرون ۷۸۶
 Carr, E.H.
 کار ۳۴ ، ۱۴
 Camus, A.
 کامو ۲۲۳ ، ۱۹۶ ، ۷۸ ، ۱۱
 ، ۲۲۹ ، ۲۱۰ ، ۲۲۸ ، ۲۲۱
 ، ۱۸۵ ، ۱۱۳ ، ۱۰۳ ، ۲۸۶
 ، ۶۸۷ ، ۶۷۴ ، ۶۷۱ ، ۶۰۳
 ۸۲۳ ، ۷۱۷
 Carnap, R.
 کارناب ۴۶۶ ، ۴۳۶ ، ۳۱۰ ، ۱۲۱
 Carlyle, T.
 کارلیل ۳۱۹ ، ۲۷۵ ، ۲۳۸ ، ۱۳۵
 ، ۷۸۱ ، ۷۸۳ ، ۷۲۹ ، ۱۰۰
 Campenella
 کامپنلا ۵۶۴ ، ۳۰۹ ، ۲۸۷
 Cabet
 کابه ۲۸۷
 Calvin, J.
 کالفن ۵۹۸ ، ۵۹۹ ، ۳۶۴ ، ۲۱۳
 ۵۹۹ ، ۶۰۱ ، ۶۶۹
 Cavour, Conte de
 کافور ۲۵۶
 Cantrille, H.
 کانتریل ۵۲۷ ، ۱۰۵ ، ۱۱
 Cassirer, E.
 کاسیر ۷۴۰ ، ۴۳۶
 Calvez, J.
 کالفه ۴۷۸
 Carrier
 کاریه ۶۶۸ ، ۵۶۸

Brogan, D.
 بروجن ۱۴
 Brissot
 بریسو ۱۱۴
 Bruno, G.
 برونو ۵۹۴ ، ۲۹۸
 Briffault, R.
 بریفولت ۷۱۴
 Brown, J.
 براون ۳۶۴
 Brentano, L.
 برنتانو ۱۱۹ ، ۳۹۵
 Burns
 برنز ۷۳۴ ، ۶۹۶ ، ۱۴
 Bullock, A.
 بولوک ۷۱۴ ، ۷۳
 Buchez, Ph.
 بوشه ۳۸۲ ، ۴۳
 Burkhardt, J.
 برکهاردت ۱۰۱ ، ۳۵۵ ، ۱۵۳
 ، ۷۵۳ ، ۴۳۶
 Budha
 بودا ۶۰۲
 Bucharin, I.
 بوخارین ۸۰۰
 Buckle, H.
 بوکل ۲۳۷
 Burt, E.A.
 بورت ۱۱۶
 Bradley, F.H.
 برادلی ۱۹۷
 Bury, J.
 بوری ۶۶۹ ، ۵۹۹ ، ۵۸۷ ، ۵۸۱
 ۶۸۱
 Büchner, F.
 بوخنر ۵۷۵

Comte, A.

کونت ۳۱ ، ۵۶ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۱۲۵

۱۲۷ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۶۶

۲۰۵ ، ۲۰۹ ، ۲۸۷ ، ۲۱۱

۳۰۹ ، ۳۵۸ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶

۱۵۲ ، ۵۱۱ ، ۵۱۳ ، ۵۱۱

۵۶۹ ، ۶۱۱ ، ۶۸۵ ، ۶۸۶

۷۵۲ ، ۷۸۵ ، ۷۹۲ ، ۷۵۹

۷۷۸ ، ۷۸۱ ، ۷۹۱ ، ۸۲۵

Condorcet, Marquis de

کوندورس ۸۹ ، ۱۰۲ ، ۱۶۶

۲۸۶ ، ۳۹۹ ، ۱۷۲

۵۱۱ ، ۵۱۱ ، ۷۳۷

Constant, B.

کونستان ۲۱ ، ۹۰

Cobden, R.

کوبدن ۱۳۱ ، ۳۲۲

Copernicus, N.

کوپرنیکس ۲۶۲ ، ۵۱۵ ، ۵۱۶

Cocteau, J.

کوکتو ۳۵۲

Confucius

کونفشیوس ۳۵۳ ، ۵۱۵ ، ۵۱۶

۸۱۹

Crevel

کریفیل ۲۱۱

Croce, B.

کروش ۹۸ ، ۱۱۳ ، ۱۵۲ ، ۱۶۵

۲۳۷ ، ۳۳۱ ، ۳۲۹ ، ۱۶۱

۴۸۵ ، ۵۰۲

Cromwell, O.

کرامویل ۵۷۹ ، ۶۱۳ ، ۷۹۷

Chateaubriand, F. de

شاتوبریان ۹۳۰

Chesterton, G.

تشارترتون ۲۲۳ ، ۶۸۱

Chamberlin, H.S.

تشارملین ۸۲ ، ۹۲ ، ۳۳۰

Chase, S.

تچاس ۱۳۶

Chomette

شومات ۷۹۳

Chakhotine, S.

تچاکوتین ۳۷۶

Chestelux

تچاستلکس ۸۷ ، ۱۲۵

Christ

المسیح ۱۱۱ ، ۲۵۶ ، ۲۷۱ ، ۲۷۶

۲۹۲ ، ۲۹۶ ، ۳۲۷ ، ۳۱۷

۳۱۸ ، ۳۵۳ ، ۳۵۵ ، ۵۵۶

۵۷۹ ، ۵۸۰ ، ۵۸۱ ، ۵۸۲

۵۸۳ ، ۵۸۹ ، ۵۹۰ ، ۵۹۲

۵۹۹ ، ۶۰۳ ، ۶۳۷ ، ۶۵۳

۶۵۶ ، ۶۶۰ ، ۶۶۷ ، ۷۱۱

۷۳۸ ، ۷۴۱ ، ۷۴۰ ، ۷۸۶

۷۹۲ ، ۷۹۷ ، ۷۶۰ ، ۷۶۴

۷۸۱ ، ۸۰۱ ، ۸۱۵ ، ۸۲۰

Chiang-Kai-Shek

شان کای شیک ۳۵۷

Condillac, E.B.

کوندیلاک ۸۹ ، ۱۲۶ ، ۵۱۷ ، ۷۱۰

Cleisthenes

کلاستینس ۸۷۸

Cohen, N.

کوهین ۱۱ ، ۷۵ ، ۵۶۶ ، ۵۷۱

۹۱۱

De Maistre, J.

دي ميتر ٢٨٦ ، ٣٣٥ ، ٤٣٧ ،
٤٣٨ ، ٣٠٦ ، ٥٢١ ،
٦١٢ ، ٧٤٠ ،

Desmoulins, C.

ديولان ٩١ ، ٣٦٣ ، ٦١٢ ، ٦٦٥ ،
٧٤١

De Tocqueville, (A.)

دي توكفيل ٦٢ ، ١٠٥ ، ٢٩١ ،
٢٦٤ ، ٣٢٠ ، ٣٥٠ ،
٣٧٤ ، ٣٨١ ، ٣٩٩ ،
٤٢٦ ، ٥١٤ ، ٥٣٣ ،
٦٠٢ ، ٦٦١ ، ٧٦٠ ،

De Tracy, D.

دي تراسي ٩٠

De Jouvenal, B.

دي جوفنال ٣١ ، ٣٠٩

De Flore, J.

دي فيار ٥٧٢

Democritus

ديمقريطس ٥٧٥ ، ٨٢١

Deutscher, I.

دايتشر ٦٦١

De Sade, Marquis

دي ساد ٦٩٤

De Maintenon, Marquise

دي مانتانون ٧٣٧

De Staël, Mme.

دي ستايل ٧٧٠

Diderot, D.

ديديرو ٨٩ ، ٩١ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ،
٥١٣ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٨٠٣

Djilas, M.

دجيلاس ٩٩ ، ٤٤٩ ، ٦٠٢ ، ٦٦٢

D'Alembert, J.

دالمبار ٨٩ ، ١٢٦

Darré, W.

دارٲ ٩١

Darwin, ch.

داروين ٩٧ ، ١٢٤ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ،
٧٥٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧٩

Dante, A.

دانته ٢٩٢ ، ٦٦٥

D'Annanzio, G.

دانونزيو ٢٢٩

Danilevski, N.

دانيلفسكي ٨٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠

Dawson, C.

داوسن ٤٧٥ ، ٨٠٧

Descartes, R.

ديكارت ١٣ ، ٢٩ ، ٩٠ ، ١١٣ ،
١٣١ ، ١٦٦ ، ٤٥٥ ، ٥١٧ ،
٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٩٥ ، ٧٧٩ ،
٧٨١

Dean, E.

دين ١٤

De Unamuno, M.

دي اونامونو ٦٠٣ ، ٨٢٢

De Mann, H.

دي مان ١١٩ ، ٦٦٥ ، ٨٠٧

Dewey, J.

ديوي ١٩٤ ، ٤٣٦ ، ٥٠٩ ، ٦٤١ ،
٦٤٢ ، ٧٣٠ ، ٧٥٢ ، ٧٦١ ،
٧٦٨ ، ٨٢١ ، ٨٢٣

De Beauvoir, S.

دي بوفوار ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،
٣٩٤

De Bonald

دي بونالد ٣٠٦ ، ٧٨٥

Dupont, J. دربان ۷۳۹
 Eastman, M. استمان ۹۷ ' ۱۰۶ ' ۱۷۸ ' ۱۸۰
 ' ۱۶۱ ' ۱۸۰ ' ۱۷۸
 Eckhart, Meister اکهارت ۱۰۱
 Eckermann, J.P. اکیرمان ۶۹۶
 Edwards ادواردز ۱۱
 Enfantin أنفانتان ۷۹۳
 Engels, F. أنجلز ۵۰ ' ۷۹ ' ۸۲ ' ۹۱ ' ۹۵
 ' ۹۸ ' ۹۹ ' ۱۰۶ ' ۱۶۹ ' ۲۰۱
 ' ۲۰۲ ' ۲۰۸ ' ۲۳۱ ' ۲۹۸
 ' ۲۹۹ ' ۲۶۸ ' ۲۶۹ ' ۳۶۵
 ' ۳۷۱ ' ۳۹۰ ' ۳۹۶ ' ۴۱۲
 ' ۴۱۱ ' ۴۸۶ ' ۴۹۰ ' ۵۶۶
 ' ۵۹۰ ' ۶۲۱ ' ۶۲۲ ' ۷۷۱
 ' ۷۷۲ ' ۸۱۳
 Elliot, T. أليوت ۳۹۷ ' ۶۱۰ ' ۶۱۱ ' ۶۶۶
 ' ۸۰۷
 Esqueros, A. اسكارو ۷۸۵
 Faguet, E. فاجه ۳۸۸
 Fader فادر ۷۱۲
 Ferrero, G. فارارو ۳۱۹ ' ۴۲۹ ' ۶۹۸ ' ۶۹۹
 ' ۷۹۶
 Ferguson, A. فارجسون ۵۱۱

Dilthey, W. دبلي ۱۶۵ ' ۱۶۶ ' ۲۱۱ ' ۴۳۳
 ' ۴۳۶ ' ۵۰۲
 Dostoevsky, F. دوستوفسكي ۱۱ ' ۲۱۶ ' ۲۸۹
 ' ۳۵۹ ' ۳۷۳ ' ۴۰۱
 ' ۶۷۱ ' ۶۸۱ ' ۶۸۳
 ' ۷۳۲ ' ۷۸۱ ' ۷۸۷
 ' ۸۱۹ ' ۸۲۰ ' ۸۲۶
 Dolphus دولفس ۶۶
 Dodds, H. دودز ۲۱۱
 Dollivier دوليفيه ۱۷۳
 Duhamel دوهمال ۹۷۳
 Drucker, P. دروكر ۷۱ ' ۲۱۱ ' ۳۰۷ ' ۳۲۹
 ' ۳۷۶ ' ۵۱۷ ' ۵۶۶ ' ۶۷۱
 Duverger, M. دوفرجه ۱۱ ' ۷۵ ' ۲۶۳ ' ۵۶۸
 ' ۸۰۷
 Durkheim, E. دركهام ۵۲ ' ۱۰۱ ' ۱۲۶ ' ۱۵۱
 ' ۱۶۶ ' ۲۱۶ ' ۲۶۹
 ' ۳۱۸ ' ۴۱۰ ' ۴۱۹
 ' ۵۰۲ ' ۶۳۸ ' ۷۷۱
 ' ۸۰۷
 Dühring, E. دوهرينج ۹۸ ' ۲۶۸
 Dubois, C. دوبوا ۱۶۶
 Duport دوبار ۱۷۳

'۵۰۲ '۱۹۰ '۱۶۱ '۳۱۵
 '۸۲۱ '۷۷۹ '۶۸۹ '۶۲۷
 ۸۲۱ '۸۲۳
Frederic The Great
 ۱۱۹ فریدریک الکبیر
Frantz
 ۳۰۶ فرانز
Frank, W.
 ۶۶۸ فرانک
Fulop-Miller
 '۷۹۰ '۳۹۵ '۲۸۱ فولوب میلر
 ۷۱۲ '۷۹۵
Galton, F.
 ۹۱ جالتون
Galbraith, J.
 ۱۳۳ جالبریس
Garibaldi
 ۲۱۶ جاریلدی
Galileo
 ۷۷۹ '۷۷۶ '۵۱۲ جالیلو
Gentile, G.
 ۷۶ جانتیلی
Genêt, J.
 ۲۲۱ جانہ
George, Ch.
 ۶۰۲ جورج
Gide, A.
 '۶۲۷ '۱۱۲ '۲۳۹ '۲۳۸ جید
 '۶۶۹ '۶۶۰
Gibbon, E.
 '۳۱۸ '۲۵۲ '۸۷ '۸۶ جیبون
 ۵۷۱ '۵۸۷ '۵۱۱
Giraudoux, J.
 ۲۲۳ گیرادو

Frederich, C.
 '۵۵۸ '۷۳ '۷۱ '۱۱ فریدریک
 '۶۲۶ '۵۷۰ '۵۶۶
 ۷۱۵ '۷۰۰
Feuerbach, L.
 '۵۴۳ '۱۶۳ '۸۲ '۵۰ فیورباخ
 '۸۲۱ '۸۵۱ '۷۵۱ '۷۱۶
 ۸۲۵
Fejto, F.
 ۷۰۲ فاجتو
Flahte, G.
 '۱۵۵ '۳۳۱ '۲۰۵ '۲۰۰ فیختہ
 '۷۸۰ '۶۰۵ '۵۱۱
Fonnetelle, M. De
 ۵۱۱ '۳۱۵ '۱۰۱ '۸۷ فونتیل
Frobinus
 ۱۱۵ فروبینوس
Franklin, B.
 ۶۰۵ فرانکلین
Frazer, Sir J.
 ۷۹۱ '۷۵۶ فرایزر
France, A.
 ۹۳۹ فرانس
Flaubert, G.
 ۹۵۶ فلوبار
Francis (St.)
 ۵۲ فرنیس
Franco
 ۶۶ فرانکو
Frankel, Ch.
 ۹۰ فرانکل
Freud, S.
 '۱۲۷ '۱۱۶ '۱۱۱ '۳۸ فروید
 '۲۲۵ '۲۱۶ '۲۰۵ '۱۷۱
 '۲۲۵ '۲۲۳ '۲۲۵ '۲۵۳

Hazar, P. هازار ٢٨٤ ' ٢٣٨
Halévy, E. هاليفي ٣٠٦ ' ٥١٨
Hartley, D. هارتلي ٣٤٥
Halgarten, G. هالجارتن ١٤ ' ١٧ ' ٥٨٦
Haldane, J. هالدان ٨٠٤
Hayek, F. هايك ١٢٩
Hegel, W. هيغل ٥٧ ' ٨٢ ' ٨٥ ' ٨٦ ' ١٠٦
١١٣ ' ١٦٣ ' ١٦٦ ' ١٦٨
١٦٩ ' ٢٠٥ ' ٢٠٩ ' ٢١٥
٢٦٧ ' ٢٣٦ ' ٢٧٨ ' ٣١٠
٣٢٥ ' ٣٣٢ ' ٣٣٥ ' ٣٣٦
٣٨٥ ' ٤١٢ ' ٤٢٢ ' ٤٢٤
٤٤٣ ' ٤٦٤ ' ٤٩٣ ' ٤٨٠
٥٠١ ' ٥٢٩ ' ٥٤١ ' ٥٤٣
٥٤٤ ' ٥٦٩ ' ٥٨٨ ' ٥٩٥
٦٦٥ ' ٧١٩ ' ٧٥٩ ' ٧٧٨
٧٥٣ ' ٧٨٦
Herder, G. هرذر ٨٦ ' ٨٧ ' ٢٦٧ ' ٤٣٩
٥٤١
Heine, H. هاينه ٢١١ ' ٢٣٢ ' ٢٣٨ ' ٢٦٦
٦٩٤
Hébert هيرب ٢٦٣ ' ٦٦٥ ' ٧٢٩
Helvetius, C. هلفيوس ٨٢ ' ٨٩ ' ٩١ ' ٩٣

Godwin, W. جودوين ٩١ ' ٢٩٦ ' ٣٤٥ ' ٥٢٥
Gooch, G. جوش ٢٣٦ ' ٦٠٢
Goerres جوارس ٢٦٧ ' ٣٠٦ ' ٤٦٢
Goebells, J. جوبلز ٧٥ ' ٩١ ' ٦٩٥ ' ٦٩٧
Gorer, G. جورير ١٦٦
Goethe موته ٥١ ' ١٥٣ ' ١٦٥ ' ١٩٣
٢٤١ ' ٢٦٧ ' ٢٧٨ ' ٢٩٨
٦٩٦ ' ٧٣٧ ' ٧٥٥
Groethuysen, B. جروثوين ٣٨٤
Grotius, H. جروش ٧٢٤
Griffith, D. جريفيس ٢٠٢
Green, G. جرين ٢٢٣ ' ٢٣٩ ' ٤٨٢
Guizot جيزو ٦٦٨
Guardini, R. جاردينى ٥٨٩ ' ٦٦٨
Hayes, C. هاي ٧٤
Haydn, K. هايدن ٧٤
Hartman, K. von هارتمان ٨٥
Halbwachs, M. هالباوخ ١٤٥
Hauser هوزر ١٤٥

Huxley, A.

هکسلي ۲۲۱ ، ۲۱۶ ، ۳۱۱

Hus, J.

هوس ۲۷۱ ، ۳۶۳ ، ۳۶۵ ، ۵۹۱

Hutter

هوتر ۳۶۱

Hügel, B.F. Von

هيوگل ۹۵ ، ۱۹۱

Husserl, E.

هوسرل ۱۶۵

Hugo, V.

هوجو ۶۰۵

Hutten, U.

هوتن ۵۱۳

Ibsen, E.

ايسن ۲۲۸

Inkeles

انکيلاس ۷۱ ، ۷۲ ، ۵۶۶

Innocent, III Pope

اينوسنت ۵۸۹

James, W.

جايمس ۸۲ ، ۸۵ ، ۱۲۱ ، ۲۰۰

۳۳۸ ، ۳۲۸ ، ۲۱۶ ، ۲۰۵

۳۳۷ ، ۳۸۹ ، ۱۵۲ ، ۱۶۱

۱۹۱ ، ۱۹۶ ، ۵۰۲ ، ۵۰۱

۵۸۷ ، ۷۵۵

Jaspers, K.

جاسپرز ۸۳ ، ۱۱۷ ، ۱۶۹ ، ۲۱۹

۲۲۰ ، ۲۷۳ ، ۳۸۹

۱۵۵ ، ۵۶۶ ، ۶۱۲

۶۱۳ ، ۷۱۰

Jacobson, J.-P.

جاکوبسن ۲۲۸

Jaurès, J.

جوريه ۲۶۷

۱۲۶ ، ۱۹۲ ، ۳۰۳

۵۲۰ ، ۶۰۵ ، ۷۳۱

۷۳۷ ، ۸۲۶

Heidegger, M.

هايدېگار ۱۵۵ ، ۱۶۰ ، ۷۷۸

۸۲۵

Heraclitus

هرقليطس ۱۶۱

Heinemann, F.

هاينان ۸۸۶ ، ۷۷۸

Heard, G.

هارد ۷۷۹

Hitler, A.

هتلر ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۸۲ ، ۹۱

۹۲ ، ۱۰۰ ، ۱۱۹ ، ۱۹۲

۲۲۹ ، ۲۷۶ ، ۲۸۸ ، ۲۷۰

۳۱۵ ، ۳۵۶ ، ۳۶۳ ، ۳۶۵

۳۷۱ ، ۳۷۲ ، ۵۵۶ ، ۵۶۸

۵۷۲ ، ۶۲۵ ، ۶۲۶ ، ۶۱۱

۶۹۳ ، ۷۰۵ ، ۷۱۰ ، ۷۱۲

۷۱۳ ، ۷۱۱ ، ۷۶۰ ، ۷۶۱

۷۶۶ ، ۷۹۶ ، ۷۹۷

Himmeler, H.

هيملر ۶۲۵ ، ۶۸۱

Hook, S.

هوك ۵۱ ، ۶۰ ، ۷۰ ، ۹۷ ، ۱۳۷

۷۷۲

Hume, D.

هيوم ۸۷ ، ۱۱۱ ، ۱۲۶ ، ۳۳۵

۱۶۶ ، ۱۹۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸

۵۰۳ ، ۵۹۵ ، ۷۶۳ ، ۸۲۱

۸۲۵

Keyserling, Count H.
کامرلینگ ۳۵۱

Keller, H.
کیلر ۶۲۷

Keats, J.
کیس ۷۸۶

Khruschchev, N.
خروشوف ۹۱ ، ۲۹۸ ، ۶۲۳
۶۶۱ ، ۷۱۸

Kierkegaard, S.
کیارکگارد ۲۵ ، ۱۶۵ ، ۲۱۶
۲۴۰ ، ۲۲۶ ، ۳۷۵
۱۲۱ ، ۵۲۲ ، ۶۳۸
۶۱۳ ، ۶۵۳ ، ۷۲۹
۶۷۲ ، ۸۱۷ ، ۸۲۶

Knight
نایت ۱۳۰ ، ۱۱۵

Knox, J.
نوکس ۵۹۸ ، ۷۱۰

Knoth
نوت ۷۱۳

Koestler, A.
کوستلر ۷۱ ، ۲۳۹ ، ۳۵۹ ، ۱۷۸
۱۸۰ ، ۵۰۱ ، ۵۲۹ ، ۵۶۶
۶۱۷ ، ۷۱۹

Krutch, J.
کراتش ۵۵ ، ۲۵۱ ، ۵۱۸

Kroeber, A.
کروبر ۸۵ ، ۱۶۶ ، ۱۳۶

Kropotkin, Prince
کروپوتکین ۲۹۶ ، ۳۱۹ ، ۱۸۳

La Métrie
لامتری ۸۹ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۵۱۷
۵۱۳ ، ۷۴۰ ، ۸۲۶ ، ۷۷۸

Joussain, A.
جوسان ۱۱

Jefferson, I.
جافرسون ۹۱ ، ۲۳۶ ، ۲۶۲ ،
۲۳۶ ، ۵۷۵ ، ۶۰۵
۶۱۱

Jeans, J.
جینز ۱۲۶

Jdanov
زدانوف ۱۷۸ ، ۶۱۸

Jung, C.
یونج ۵۲ ، ۸۲ ، ۲۰۵ ، ۵۰۲ ،
۷۵۳

Joad, C.E.
جواد ۶۶۶

Johnson, F.
جونسون ۶۵۷

Kafka, F.
کافکا ۵۲

Kahler, E.
کاهلر ۹۱ ، ۵۷۱

Kant, E.
کانت ۱۶ ، ۱۱۳ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱ ،
۲۱۰ ، ۲۳۱ ، ۲۷۸ ، ۲۶۷
۲۳۳ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱ ، ۱۵۵
۱۵۹ ، ۵۱۳ ، ۵۹۵ ، ۶۰۵
۶۹۱ ، ۷۷۸

Kautsky, K.
کوتسکی ۱۳۷ ، ۲۰۲ ، ۲۹۸ ،
۲۶۹ ، ۳۹۰ ، ۳۹۲
۵۹۱ ، ۶۶۱ ، ۶۶۵

Kapek, K.
کاپک ۲۲۱ ، ۳۱۱

Keynes, J.
کانیس ۱۲۹ ، ۸۰۷

Lagneau, J.

لانيو ٦٨٨

Latourette

لاتوريت ٦٩١

Lauterpacht

لوتربخت ٥٦٦

Lebon, G.

لويون ١١ ' ٥٢ ' ١٨٠ ' ١٩٥

٣٧١ ' ٥٠٢ ' ٦٨٨

Lenin, V.I.

لينين ٨٢ ' ٩٥ ' ٩٩ ' ١٠٢ ' ١٠٣

١٠٦ ' ١٢٨ ' ١٩١ ' ١٩٢

٢٠٤ ' ٢٣٩ ' ٢٥٦ ' ٢٧٠

٣٠١ ' ٣٢٣ ' ٣٢٨ ' ٣٦١

٣٦٣ ' ٣٦٥ ' ٣٧٨

٣٧٩ ' ٣٩٠ ' ٣٩١ ' ٣٩٦

٤١٢ ' ٥٥٦ ' ٥٧٢ ' ٦١٦

٦١٧ ' ٦٢٢ ' ٦٢٣ ' ٦٣٨

٦٤٥ ' ٦٦٥ ' ٦٧٠ ' ٦٨٨

٧٦١ ' ٧٩٠ ' ٧٩٦ ' ٧٩٨

٨٠٤ ' ٨١٢ ' ٨١٣

Leibnitz

لايبنتز ٩٠ ' ٢٨٤ ' ٣٢٠ ' ٥٤٢

٥٤٣ ' ٧٦٢

Le Roy, M.

لوروا ٣٤ ' ٢٣٥

Leroux, P.

لارو ٤٣ ' ٤٧٣

Levey-Bruhl, L.

ليني برومل ١٦٦ ' ٣٤٥

Lewis, C.

لويس ٢٣٥

Lapouge, V.

لابوج ٩١

Lamenals, F. De

لامت ١٣ ' ٣٠٦ ' ٧٣٠

Lafargue, P.

لافارج ٩٩ ' ١٥٣

Labriola

لابريولا ٩٩ ' ٢٩٨

Lazarus

لازاروس ١٦٦

Lautréamont

لوتريامون ٢١٧

La Bruyère

لابروييار ٢٢٤

Lamarck

لامارك ٣٢٥ ' ٥٤٣

Lassalle, F.

لاسال ٣٦٤ ' ٧٩٣

Lamartine, A. de

لامرتين ٣٧٦ ' ٧٦٩ ' ٧٧٠

Lagardelle

لاجاردال ٣٨٧

La Rochefoucauld

لاروشفوكو ٢٢٤

Lange

لانج ٤٧٣

Laski, H.

لاسكي ٤٨١

Lauwrence, D. H.

لورانس ٤٠٢ ' ٧١٩

Lalande

لالند ٤٣١

Laplace, Marquis de

لابلاس ٥٤٣

Lamon, C.

لامان ٧١٥ ' ٨٢٦

Luther, M.
 لوثر ٥١ ، ١٩١ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ،
 ٢٢٣ ، ٢٧١ ، ٢١٣ ، ٢٢٣
 ٢٥٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣ ، ٤٠١ ،
 ٥٢٣ ، ٥٥٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧٤ ،
 ٥٧٨ ، ٥٩٣ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ،
 ٦٨٤ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٧١٠ ،
 ٨١٧
 Lunachersky
 لوناشرسكي ٢٧
 Lukacs, G.
 لوكاس ١٨٦ ، ٦١٧ ،
 Lundberg, G.
 لاندبرج ٤٣٦
 Lubac
 لوباك ٧٨٧
 Lucretius
 لوكريش ٨٢٢
 Ludwig, E.
 لودفيج ٦٢٧
 Lyell, Sir Ch.
 ليال ٥٤٤
 Lycargus
 ليكارجوس ٢٦٦
 Lysenko
 ليزانكو ٦٢٠ ، ٦٢١ ،
 Mazzini, J.
 مازيني ٦٤ ، ٢٥٦ ، ٦٠٥ ،
 MacIver, R.
 ماكيفر ٧٢ ، ١٨٢ ، ٣٠٥ ،
 Malraux, A.
 مالرو ٣٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٣٩ ، ٤٠٣ ، ٨٠٦ ،
 Marx, K.
 ماركس ٤٢ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ،

Lea
 لي ٢٣٦ ، ٥٨٨ ، ٦٨١ ،
 Lefèvre H.
 لافافر ٢١٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩ ،
 Lefèvre, G.
 لافافر ٧٢٧
 Ley
 لي ٦٢٥ ، ٧١٢ ،
 Leo, XIII. Pope
 ليو ، الثالث عشر (البابا) ٥٩٦
 Lincoln, A.
 لينكولن ٢٠ ، ٥٠٩ ، ٦٩٥ ،
 Liszt, F.
 ليست ٢٣٨
 Locke, J.
 لوك ٤٢ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٣١ ،
 ١٧٠ ، ٢٣٦ ، ٢٦٢ ، ٣٠٣ ،
 ٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٥ ،
 ١٧٤ ، ٥١٧ ، ٥٢٢ ، ٥٢٤ ،
 ٧٤١
 Löwith, K.
 لوفيت ٢٨٥
 Loth, D.
 لوث ٨٠٧
 London, J.
 لوندن ٦٢٧
 Louis, XVI
 لويس السادس عشر ٦٠٦ ، ٦١٧ ،
 ٦٤٩ ، ٧٢٠ ،
 Lolay, Père
 لوازي ٥٧٥
 Luxemburg, R.
 لوكسمبورغ ٢٠١ ، ٣٩٤ ، ٧٧٩ ،
 ٦٦٥

Maritain, J.
 ماریتان ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱
 '۶۱۳ ، '۱۸۱ ، '۱۸۲ ، ۲۱۸
 ۸۲۰ ، ۸۱۹ ، ۷۶۶ ، ۶۹۳
 Maublan, R.
 موبلان ۲۹۹
 Mathiez, A.
 ماتییه ۲۶۷ ، ۷۴۱
 Martov
 مارتوف ۳۲۸
 Maurras, Ch.
 موراس ۳۳۰
 Malinowski, B.
 مالینووسکی ۱۴۶ ، ۲۵۰ ، '۱۳۹
 ۶۰۲ ، ۶۳۶
 Machievelli, N.
 ماکیاوېلی ۳۸۱ ، ۷۰۴
 Mann, T.
 مان ۱۱۳ ، ۶۲۶
 Madison, J.
 مادیسون ۶۱۴
 Macdougall, W.
 ماکدوجل ۵۲ ، ۱۰۶
 Marcion
 مارسیون ۷۱۸ ، ۸۲۳
 Maine, Sir H.
 ماین ۸۷۳ ، ۵۲۶
 Mactaggart
 ماکتجارت ۷۵۶
 Mornet
 مورنه ۷۲۷ ، ۷۳۲
 Marshall, S.
 مارشال ۷۳۰
 Manuel, F.
 مانویل ۵۹۱

'۹۸ ، '۹۷ ، '۹۵ ، '۹۱ ، ۸۸
 '۱۱۹ ، '۱۰۶ ، ۱۰۰ ، '۹۹
 '۱۳۸ ، '۱۳۵ ، ۱۲۵ ، '۱۲۱
 '۱۵۲ ، '۱۵۱ ، ۱۴۰ ، '۱۳۹
 '۲۰۶ ، '۲۰۰ ، ۱۶۸ ، ۱۵۳
 '۲۳۵ ، '۲۳۳ ، ۲۳۱ ، ۲۱۱
 '۲۸۶ ، '۲۶۹ ، '۲۶۸ ، ۲۳۹
 '۳۰۰ ، ۲۹۹ ، '۲۹۸ ، ۲۹۷
 '۳۳۳ ، '۳۳۰ ، ۳۱۸ ، '۳۰۱
 '۳۶۱ ، '۳۶۱ ، ۳۵۷ ، ۳۵۳
 '۳۹۰ ، '۳۷۹ ، ۳۷۱ ، ۳۶۵
 '۳۹۶ ، '۳۹۵ ، ۳۹۱ ، ۳۹۳
 '۱۷۹ ، '۱۶۱ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳
 '۱۹۰ ، ۱۸۶ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳
 '۵۲۸ ، '۵۲۷ ، ۵۱۸ ، ۵۱۷
 '۵۶۹ ، '۵۴۱ ، ۵۱۳ ، ۵۴۱
 '۶۶۰ ، '۶۵۳ ، ۶۲۳ ، ۶۲۲
 '۶۹۳ ، '۶۷۹ ، ۶۷۳ ، ۶۶۵
 '۷۷۲ ، '۷۷۱ ، ۷۴۷ ، ۷۴۶
 '۸۱۵ ، '۸۱۳ ، ۸۱۱ ، ۷۸۶
 '۸۲۵ ، ۸۱۶
 Mably
 مابلی ۸۷ ، ۶۹۲ ، ۸۰۳ ، ۷۳۲
 Marat, J.P.
 مارا ۹۱ ، ۳۶۳ ، ۳۶۹ ، ۳۸۳
 ۶۶۵ ، ۶۸۰ ، ۷۰۱
 Manheim, K.
 مانهایم ۳۶ ، ۱۸۶ ، ۲۱۸ ، ۱۸۱
 ۵۰۲
 Marcel, G.
 مارسال ۱۱۷ ، ۲۰۰ ، ۲۳۹ ، ۱۸۲ ، ۶۸۸
 ۶۹۰ ، ۷۱۳ ، ۷۲۹

Mills, C.W. میلز ۱۳۹ ' ۲۷۶
Milton, J. میلتون ۲۷۸
Miller میلر ۶۰۰
Mosca, G. موسکا ۱۹ ' ۳۷ ' ۳۸ ' ۱۹۱
' ۱۹۵ ' ۲۹۱ ' ۶۶۸
Morgan, L.H. مورجن ۵۶ ' ۸۵ ' ۲۶۹ ' ۵۴۱
' ۵۴۳
Monnerot, J. مونارو ۷۲ ' ۱۸۲ ' ۳۰۵
Montesquieu Ch. Baron De مونتسکیو ۸۲ ' ۸۷ ' ۹۱ ' ۱۰۴
' ۲۶۶ ' ۳۱۸ ' ۳۳۵
' ۳۸۲ ' ۱۶۹ ' ۱۷۲
' ۱۷۱ ' ۱۱۴ ' ۱۳۹
' ۸۱۷ ' ۸۲۵ ' ۵۱۱
Morley مورلی ۸۹ ' ۷۲۷ ' ۸۰۳
Montagu, A. مونتاجو ۱۲۱
Montherlant, H. De مونتیرلان ۲۲۳ ' ۲۲۸
More, T. مور ۲۸۷ ' ۳۰۹ ' ۵۶۱ ' ۵۷۳
Montaigne, M. مونتانیه ۲۹۰ ' ۵۰۳ ' ۵۸۵
Molnar, T. مولنار ۲۴۲
Mowrer, H. ماوریر ۳۲۶

Mackintosh, Sir J. ماکینتوش ۵۲۵
Mcgroven, W. ماجروفن ۵۵۶
Merleau-Ponty مارلو پونتی ۲۳۹ ' ۲۹۶ ' ۶۹۱
Mercuse, H. مارکوس ۱۰۶ ' ۸۱۳
Meyerson, E. مایرسون ۱۶۰
Mead, M. مید ۴۳۶
Mendelssohn ماندلون ۶۲۶
Melanchthon, P. میلانشتون ۶۹۱
Merett میریت ۷۵۸
Meerlo میرلو ۵۷۱
Mitrany, D. میتراپی ۶۶
Mill, J. میل ۸۹ ' ۹۰ ' ۲۳۸ ' ۵۲۵
' ۵۸۵
Mirabeau, J.B. میرابو ۹۱
Milosz, C. میلاش ۲۱۲ ' ۶۱۷
Michelet, J. میشال ۲۶۷ ' ۷۲۷ ' ۵۹۰ ' ۶۰۵
' ۷۰۷
Michels, R. میشالز ۱۳۸ ' ۲۹۰ ' ۳۶۳ ' ۷۹۱
' ۸۰۷

Nechaev, S.
 ٧٠٩ ، ٧٠٦ ، ٣٩٠ ، ٣٨٧ تكشاف
 Neurath, Baron von
 نيوراث ١٣٦
 Nero, Emperor
 نيرو ٦٨٥
 Needham
 نيدهام ٦٠٢ ، ٧١٦
 Nietzsche, F.
 ٢٠٥ ، ٢٠٠ ، ١٥٣ ، ٥٢ نيتشه
 ٢١٦ ، ٢١٥ ، ٢١٠ ، ٢٠٩
 ٣٢٥ ، ٣١٩ ، ٣٠٩ ، ٢٦٧
 ١٦١ ، ١٣٦ ، ١٠٣ ، ٣٧٥
 ٥٢٢ ، ٥١٧ ، ٥٠٢ ، ٤٩٦
 ٧٢٩ ، ٦٧٤ ، ٦٠٣ ، ٥٦٩
 ٨٢٤ ، ٨١٥ ، ٧٧٨
 Niebuhr, R.
 ٥٠٣ ، ٢١٨ ، ٧٨ ، ٤٣ نيبور
 ٦١٦ ، ٥٣٨ ، ٥١٨ ، ٥١٧
 ٨٠٧ ، ٧٥٦ ، ٦٦٦
 Northrop, F.
 ١٥١ ، ١٢٩ ، ١٢٠ ، ٨٥ نورثروب
 ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، ٢٣٣ ، ١٦٦
 Normad, M.
 ٣٧٥ ، ٢٢٤ نورماد
 Novalis
 نوفاليس ٧٨٣
 Opler
 أوبلر ١٦٦
 Orwell, G.
 ٥٩٢ ، ٣١١ ، ٢٤٦ ، ٢٢١ أوروبيل

Molina
 ٣٢٦ مولينا
 Mounier, E.
 ٣٧٥ مونييه
 Momoro
 ٤٧٣ مومورو
 Morris, W.
 ٨٠٧ موريس
 Moleschoff
 ٧٥٩ مولشوت
 Mumford, L.
 ١٧٧ ، ٥١ مامفورد
 Muchielli, R.
 ٥٨٨ ، ٣١١ ، ٢٨٤ ، ١٤ موثيالي
 ٨١٧
 Mussolini
 ٥٥٦ ، ٢٥٢ ، ٨٢ ، ٧٥ موسوليني
 ٧٩٦ ، ٧٤٥ ، ٧١٠
 Murdock, G.
 ١٤٦ موردوك
 Muntzer, T.
 ٥٦٦ ، ٣٦٣ مونترز
 Muller, H.
 ٦٢١ مولر
 Myrdall, G.
 ١٣٠ ميردال
 Newmann, F.
 ٧٢ نيومن
 Newmann, S.
 ٣٨٨ ، ٧٤ نيومن
 Newton, I.
 ٥٤٢ ، ٤٧٦ ، ٣٣١ ، ٩٠ نيوتن
 ٧٨٣ ، ٧٨١ ، ٧٧٩ ، ٥٤٣
 Necker
 ٣٨١ نيكير

Peloutier, F.

پلوتیه ۳۸۱

Peguy, Ch.

پيجی ۱۵۹

Pinter, H.

پینتر ۲۲۱

Pirandello, L.

پیراندلو ۲۲۸

Pirenne, H.

پیران ۱۱۲

Plekhanov, G.

پلاکهنوف ۳۹۰ ، ۳۲۱ ، ۱۰۶ ، ۹۹

Polman, J.

پولمان ۵۹

Poincaré, H.

پوانکاره ۱۶۰

Polain

پولان ۸۷

Poltzer

پولیتزر ۲۹۹ ، ۹۱

Poe, E.

پو ۲۷۱

Pope, A.

پوپ ۳۲۰

Plato

افلاطون ۱۶۸ ، ۱۵۶ ، ۵۹ ، ۱۲

۳۹۸ ، ۲۹۳ ، ۲۱۷ ، ۲۰۹

۳۵۸ ، ۳۳۱ ، ۳۱۳ ، ۳۰۹

۵۰۷ ، ۱۵۹ ، ۱۵۱ ، ۳۶۷

۵۶۱ ، ۵۵۶ ، ۵۳۵ ، ۵۲۲

۶۶۰ ، ۶۰۹ ، ۵۷۵ ، ۵۶۹

۸۱۷ ، ۶۸۹ ، ۶۸۳ ، ۶۶۳

Plotinus

افلوطين ۳۳۱

Origen

اوريجن ۵۱۵

Ortega, Y. Gasset

ای جاسا ۲۳ ، ۱۷۲ ، ۱۷۵ ، ۲۱۱

۳۷۵ ، ۳۷۱ ، ۳۵۳ ، ۳۱۱

۸۰۷ ، ۳۷۷

Owen, R.

اوين ۲۰۲ ، ۲۸۷ ، ۲۹۱ ، ۲۹۵

۳۵۸ ، ۳۱۰

Pareto, W.

پاريتو ۳۷ ، ۳۸ ، ۵۲ ، ۸۲ ، ۱۱۱

۱۹۵ ، ۳۷۱ ، ۵۰۲ ، ۷۵۳

۸۰۷

Parmenides

پرمینیدس ۱۶۵

Pascal, B.

باسکال ۹۲ ، ۱۹۱ ، ۲۱۶ ، ۲۲۱

۲۱۱ ، ۲۱۸ ، ۱۹۸ ، ۶۵۳

۶۹۳ ، ۷۶۱ ، ۷۸۳

Parson

پارسون ۱۱۵

Paul, (St.)

پولس ۲۲۱ ، ۳۱۸ ، ۳۵۳ ، ۳۶۳

۱۹۲ ، ۵۷۹ ، ۵۷۹ ، ۶۶۰

Paine, T.

پاین ۹۱ ، ۱۰۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۷

۳۱۵ ، ۱۷۰ ، ۵۲۵ ، ۵۹۳

۶۱۵ ، ۶۸۲

Peter, The Great

پطرس الكبير ۳۸۷

Peter, (St.)

پطرس ۱۹۲

Ricardo, D.

ريكارڊو ۸۲ ' ۳۰۳ ' ۳۰۵ ' ۳۰۶

Rickert

ريڪارت ۵۰۲

Rimbeau, A.

رامبو ۲۲۰

Riesmaun, D.

ريسمن ۲۱۱ ' ۲۱۶

Rousseau, J.

روسو ۲۷ ' ۱۲ ' ۸۸ ' ۸۹ ' ۹۱

۱۰۱ ' ۱۰۲ ' ۱۰۴ ' ۱۹۲

۱۹۳ ' ۲۳۶ ' ۲۶۲ ' ۲۶۵

۲۶۶ ' ۲۷۸ ' ۲۷۹ ' ۲۸۷

۳۳۰ ' ۳۳۲ ' ۳۶۱ ' ۳۶۳

۳۷۴ ' ۳۸۲ ' ۳۸۸ ' ۳۹۸

۳۹۹ ' ۴۲۰ ' ۴۲۳ ' ۴۷۲

۴۷۳ ' ۴۷۴ ' ۴۷۷ ' ۴۹۹

۵۶۹ ' ۵۷۵ ' ۶۰۵ ' ۶۰۸

۶۰۹ ' ۶۱۹ ' ۶۶۰ ' ۶۶۵

۶۹۳ ' ۷۲۵ ' ۷۳۷ ' ۷۸۶

۷۹۶ ' ۸۰۳ ' ۸۰۹

Rosenberg, A.

روزنبرگ ۸۲ ' ۹۱ ' ۱۰۰ ' ۱۳۰

۳۳۶ ' ۳۳۷ ' ۶۲۵ ' ۷۴۳

۷۹۳

Robespierre

روبسيير ۹۱ ' ۱۰۲ ' ۱۹۳ ' ۲۷۶

۳۶۳ ' ۳۶۶ ' ۳۸۳ ' ۳۸۴

۶۱۲ ' ۶۱۶ ' ۶۱۹ ' ۶۵۰

۶۶۵ ' ۶۷۴ ' ۶۸۰ ' ۶۸۳

۶۸۸ ' ۶۹۲ ' ۶۹۳ ' ۷۳۹

۷۹۵ ' ۷۹۶ ' ۷۷۰ ' ۸۰۳

Polles, H.

پولاس ۸۰۷

Proudhon, P.-J.

پروڊون ۱۳۱ ' ۱۵۳ ' ۲۰۲ ' ۲۰۶

۲۹۱ ' ۳۷۵ ' ۳۹۰ ' ۴۹۰

۲۹۷ ' ۶۸۶ ' ۵۲۷ ' ۵۱۳

۷۰۷ ' ۷۳۰ ' ۷۸۵ ' ۷۲۹

Protagoros

پروتوجورس ۱۱۶ ' ۵۷۵

Pythagoras

پيتاجورس ۹۰۹

Quesnay

کيني ۹۰

Raynal

راينال ۸۷

Rauschning, H.

روشنينج ۹۱ ' ۳۵۶ ' ۶۷۱

Racine, J.-B.

راسين ۲۲۱ ' ۶۰۹

Radowitz

رادوفيتز ۳۰۶

Rabelais, F.

رايله ۱۱۶

Raspail

راسپاي ۷۷۰

Reichenbach, H.

رايشنباخ ۱۲ ' ۱۹۶

Renan, E.

رئان ۷۸ ' ۵۷۵ ' ۶۹۳ ' ۷۷۲

۸۰۵

Pearson, K.

پيرسن ۹۱

Redfield, R.

ردفيلڊ ۱۱۷ ' ۳۲۵

Remark, E.

رمارڪ ۶۲۷

Salacrou, A. سالکرو ۲۲۳
 Sabine, G. سابین ۲۳۱
 Sand, G. صاند ۷۹۳ ، ۷۳۰ ، ۶۰۵ ، ۲۳۸
 Savanarola, J. سافرولا ۲۷۱
 Savigny, F. سافینی ۲۳۵
 Santayana, G. سانتیانا ۷۳۵ ، ۷۳۱ ، ۳۳۵
 Sabatier, A. سبتیه ۷۶۱
 Schopenhauer, A. شونهور ۲۱۰ ، ۲۰۵ ، ۲۰۰ ، ۸۵
 ، ۱۹۱ ، ۳۳۱ ، ۳۳۵ ، ۱۲۵
 ، ۷۵۲ ، ۵۱۱ ، ۵۲۲ ، ۵۰۲
 ، ۸۲۷ ، ۸۲۱ ، ۸۲۱
 Schumpeter, J. شامپتر ۱۱۳ ، ۱۱۲ ، ۳۶۱ ، ۱۲۹
 ، ۸۰۷ ، ۷۷۲ ، ۶۸۲
 Shelly شیلی ۹۷۵ ، ۷۸۶ ، ۵۹۳
 ، ۵۳۰ ، ۲۷۱ ، ۲۰۱ ، ۱۵۲
 ، ۷۸۳ ، ۷۸۲ ، ۷۲۷
 Schlegel, F. شلیجل ۳۰۶ ، ۲۶۷ ، ۲۳۸
 ، ۵۱۱ ، ۱۸۲
 Schleirmacher, F. شلایرماخر ۷۵۷ ، ۳۳۸ ، ۲۲۰
 Sée س ۱۱۵

Rocco, A. روکو ۲۷۰
 Robin روبین ۱۳۰
 Royce, J. رایس ۸۱۶
 Röheim, G. روهایم ۸۰۷
 Roland, Mme. رولاند ۸۰۳
 Röhm روم ۶۱۷
 Robert, S. روبرت ۶۸۱
 Ruggiero روچیارو ۱۱۵
 Ruskin, J. راسکین ۱۵۳
 Russell, B. راسل ۵۷۳ ، ۵۱۲ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱ ، ۵۲
 ، ۶۶۱ ، ۶۱۸ ، ۵۸۳ ، ۵۸۲
 ، ۷۷۶ ، ۷۵۸ ، ۷۱۳ ، ۶۶۹
 ، ۸۰۷ ، ۸۰۵
 Sartre, J.P. سارتر ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۱ ، ۲۳
 ، ۲۲۳ ، ۲۲۰ ، ۲۱۶ ، ۱۵۷
 ، ۲۱۹ ، ۲۳۹ ، ۲۲۸ ، ۲۲۱
 ، ۱۶۰ ، ۱۲۳ ، ۱۰۳ ، ۳۷۷
 ، ۸۲۳ ، ۸۲۱ ، ۷۷۸ ، ۷۶۲
 ، ۸۲۵
 Sauvy, A. سوفی ۱۷۸ ، ۵۷
 Sandberg, C. ساندبرخ ۵۰۹

٣٢٢ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ، ٥٢٥

٧٧١

Sorokin, P.

سوروكين ١٤ ، ١٤ ، ٧٤ ، ٨٥

١٦٦ ، ١٦٧ ، ٢٠٥ ، ١٣٦

١٤٠ ، ٦٦٧

Sombart, W.

سومبارت ١٣ ، ٧٧ ، ١٤٥ ، ١٥٢

١٣٢ ، ٨١٧

Sorel, G.

سوريل ٣٧ ، ٨٢ ، ١١٤ ، ١٣٩

١٥٠ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤

٢٥٦ ، ٣١٠ ، ٣١٤ ، ٣٣٥

٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩٥

٣٩٦ ، ٤١٢ ، ٤٦٢ ، ٤٦٨

٥٠٢ ، ٥٢٨ ، ٥٣٢ ، ٥٨٤

٦٨٧ ، ٧٠٧

Solon

سولون ٢٦٦

Socrates

سقراط ٣٣٥ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٥٠٥

Socinus

سوسينوس ٣٦٤

Sophocles

سوفوكليس ٨٠٩

Spencer, H.

سبنر ٥٦ ، ٨٥ ، ١٧١ ، ٢٠٥

٣٥٢ ، ٥١٣

Spartacus

سبارتاكوس ٧٦

Spaar, E.

سپار ٥٦٧

Seidenberg, R.

سایدنبرگ ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٣١١

Shafer, B.

شافر ١٠١

Shaftesbury, A.

شافتسبري ٥٨٤

Shillick M.

شليك ٢١٠ ، ١٣٦ ، ٤٦٦

Sheinthal

شاینثال ١٦٦

Shaw, B.

شو ٦٤٦ ، ٧٧٧

Shank-Hsen-Schung

شانگ هسین شونج ٧٠٩

Shih-Huang-Te

شیه هوانج تی ٥٧٥

Sismondi, (Simonde de)

سیموندي ٣٠٥ ، ٣٧٥

Sièyès, Abbé

سیس ١٩٦ ، ٦٠٩

Simpson

سیمپسون ٨٥١

Silone

سیلون ٦٢٦ ، ٦٦٥ ، ٧٨٦

Simmel, G.

سیمل ٩٥٦

Sighele

سیجه ٢٧٤

Skinner

سکینر ٢٢١

Simonof

سیمولوف ٥٥٥

Smith, A.

سمیت ٨٢ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٣٠٣ ، ٣٢٠

Stendhal
 ستاندال ۶۰۱ ، ۲۳
 Strauss, D.
 سترائوس ۸۲۵ ، ۵۷۵
 Stephen, L.
 سټيفن ۶۷۶ ، ۶۷۵ ، ۶۶۷
 Stubbes
 سټويز ۶۹۱
 Stace, W.
 سټاس ۲۰
 St.-Beuve
 سان بوف ۲۳۸
 Stahle
 سټاهل ۳۵۶ ، ۳۳۵ ، ۳۰۶
 Strindberg, A.
 سټريندبرغ ۲۲۸
 Sumner, W.
 سومنر ۱۹۵
 Swift, J.
 سوفټ ۱۶۹
 Schweitzer, A.
 شفایټزر ۸۵ ، ۱۳۶ ، ۱۱۰
 Tawny, R.
 ټوني ۱۱۲ ، ۱۰۰ ، ۵۱۴ ، ۵۱۹
 Taine, H.
 ټاين ۱۶۹ ، ۵۸۵
 Taylor, E.B.
 ټيلور ۵۱۳ ، ۷۶۲ ، ۸۳۷
 Tarde, G.
 ټارد ۵۰۲
 Talleyrand, Ch.
 ټاليران ۷۶۹
 Tertullian
 ټارټوليان ۲۰۱ ، ۶۱۵ ، ۶۹۳

Spengler, O.
 اسپنجلر ۸۵ ، ۱۶۶ ، ۲۰۵ ، ۳۷۱
 ۱۱۰ ، ۱۳۶ ، ۳۷۲
 Spinoza, B.
 سپینوزا ۱۵۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۸ ، ۶۰۵
 ۷۷۸ ، ۸۲۲
 St-Simon, Henri de
 سان سیمون ۳۱ ، ۱۶۶ ، ۲۰۲
 ۲۹۶ ، ۲۹۵ ، ۲۱۱
 ۳۱۰ ، ۳۵۸ ، ۳۷۵
 ۱۰۰ ، ۱۹۹ ، ۵۴۳
 ۵۶۵ ، ۶۱۱ ، ۶۸۱
 ۷۶۹ ، ۷۸۱ ، ۷۸۵
 ۷۹۱
 St.-Just
 سان جوست ۹۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۴
 ۲۷۶ ، ۳۶۳ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰
 ۳۸۳ ، ۶۰۵ ، ۶۰۶
 ۶۰۸ ، ۶۳۱ ، ۶۳۸
 ۶۱۷ ، ۶۵۰ ، ۶۶۵
 ۶۸۰ ، ۶۸۱ ، ۶۹۲
 ۷۲۰ ، ۸۰۳
 Stalin, J.
 ستالين ۹۱ ، ۹۹ ، ۱۹۲ ، ۲۹۷
 ۳۶۵ ، ۳۷۵ ، ۱۱۲ ، ۵۵۶
 ۶۲۱ ، ۶۲۲ ، ۶۲۳ ، ۶۲۱
 ۶۱۶ ، ۶۶۱ ، ۶۶۵ ، ۶۹۶
 ۷۰۷ ، ۷۱۰ ، ۸۰۲ ، ۸۱۳
 Stein
 شټاين ۶۷۵ ، ۶۷۶

Vico, G.B.

فيكو ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٦٦ ، ٣٤٥ ،

١٣٩ ، ١١٠ ، ٥١١ ، ٦٦٧

Vigny, A.

فيغي ٢٨٦

Vishinsky

فيشني ٥٥١

Whittgenstein, L.

ويتجنشتين ٧٦٢

Wright

رايت ٢٣٩

Von Barck

فون باردار ٣٠٦

Wolfe, G.

ولف ٥٥١ ، ٥٦٦ ، ٨١٩

Wordsworth, W.

وردسورث ٦١٢

Von Mises, L.

فون مايزس ٧٤

Zeno

زينو ٨٢١

Zamiatan, E.

زمايان ٢٢١ ، ٢٤٦

Ziska

زيكا ٢٩٢

Zola, E.

زولا ٦٢٧

Zwiggil

زوينجلي ٣٦٤

٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٢ ، ٦٥٤ ،

٧٩٨ ، ٧٥٠

Webster, D.

ويستر ٥١

Wells, H.G.

ولز ٨٦ ، ٣٦١ ، ٦٢٧

Weaver, R.

ويفر ٦٦٧

Venable, V.

فينابل ٥٢٧

Whitehead, A.

هوايتهد ٧٣ ، ١٣٣ ، ١٧٣ ، ٢١٧ ،

٣٢٥ ، ٤٣٦ ، ٤٥٩ ، ٥٠١ ،

٧٥٠ ، ٧٥٣ ، ٧٦٢ ، ٧٨٣ ،

٨٢٢

White, L.

هوايت ١٤٧ ، ٥٩٤

Whitmann, W.

هويتمن ٦١٥

White

هوايت ٩٤٦

Wilson, C.

ويلسن ١٤ ، ٧٣ ، ٥٦٦ ، ٧٦١ ،

٧٦٢ ، ٨٥٧

Viereck, P.

فيارك ٧٣ ، ٧٨ ، ١٣٠ ، ٧١٦

فهرست

| | |
|------|---|
| ٧ | المقدمة |
| | صورة الايديولوجية الانقلابية العامة |
| ٣٣ | الايديولوجية الانقلابية : تحديد عام |
| ٨١ | الايديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت |
| ١٠٩ | الايديولوجية الانقلابية بين المادية والمثالية |
| | الايديولوجية الانقلابية في أبعادها الاساسية |
| ١٦١ | الايديولوجية الانقلابية أمام التاريخ |
| ١٨٩ | الايديولوجية الانقلابية كطلق |
| ٢٠٧ | الايديولوجية الانقلابية أمام الوضع الانساني |
| ٢٢٩ | ظهور الايديولوجية الانقلابية |
| | الايديولوجية الانقلابية في التصريح عن أبعادها الاساسية |
| ٢٦١ | ثنائية التجاوز الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٢٨٣ | صورة المجتمع الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٣١٥ | صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٣٤٣ | دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية |
| ٣٨٧ | صورة الحرية في الايديولوجية الانقلابية |
| | المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٤٢٩ | الايديولوجية الانقلابية : تحديد ميتافيزيقي |
| ٤٥١ | ميتافيزيقية التمرد ضد الميتافيزيق في الايديولوجية الانقلابية |
| ٥٠٧ | فرضيات الايديولوجية الانقلابية |
| | المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٥٤٩ | صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٥٧٧ | الايديولوجية الانقلابية في امتدادها الكلي |
| ٦٣١ | أسباب الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية |
| ٦٧٧ | العنف الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية |
| | المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية |
| ٧٢٣ | الايديولوجية الانقلابية في قاعدتها العلمانية |
| ٧٤٩ | صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية |
| ٧٨٩ | الايديولوجية الانقلابية بين الغيبية والعلمانية |
| ٨٠٩ | الاخلاقية الانقلابية بين غيبية وعلمانية الايديولوجية الانقلابية |
| ٨٢٩ | خاتمة : حدود الانقلاب العربي |
| ٨٤١ | فهرست الاعلام |
| ١٠٢٧ | تصويب |

